3 1761 08149948 5

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

COMPTE RENDU

DES PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

paraissant tous les deux mois

SOUS LA DIRECTION

DE

H. VUILLEUMIER, D. Th.

professeur de théologie à l'Université de Lausanne,

ET DE

PH. BRIDEL, D. Th.

professeur de philosophie à la faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud.

La vérité, sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.
A. Vinet.

Quarante-troisième année.

LAUSANNE

GEORGES BRIDEL & Cie ÉDITEURS

1910

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

LIBRARY
JUN 10 1968
UNIVERSITY OF TORONTO

BR
3
R4
année 43

Les deux directeurs, MM. H. VUILLEUMIER et PH. BRIDEL, sont secondés par un comité qui se compose de MM. *Ph. Berger*, de l'Institut de France, à Sceaux (Seine) ; *E. Dandiran*, professeur à l'Université de Lausanne ; *Marc Doret*, pasteur et professeur à Genève ; *H. Du Bois*, pasteur et professeur, à Neuchâtel ; *Lucien Gautier*, à Genève, professeur honoraire de la Faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud ; *P. Lobstein*, professeur de théologie à l'Université de Strasbourg.

In the original edition, commencing with the article "Les passages obscurs de épîtres pastorales, par *Ch. Bruston* (i.e. following p. 236 of Issue No. 3), there is an error of pagination that continues to the last page of the volume (i.e. pp.227-522).

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

UN PONT DE L'ANCIEN AU NOUVEAU TESTAMENT

Les Apocryphes et les Pseudépigraphes [1]

PAR

JAMES BARRELET

En lisant le Nouveau Testament, on est frappé de rencontrer des allusions à certains faits, des citations, la mention de noms propres ne figurant ni les uns ni les autres dans l'Ancien Testament. Ces faits, ces paroles, ces noms sont cependant supposés connus des lecteurs. Ainsi, dans son Epître, Jude rapporte une rencontre entre l'archange Micaël et Satan, se disputant le corps de Moïse, et une parole adressée au diable par cet archange (Jude 9). Dans le même écrit est citée une prophétie prononcée par Enoch, « le septième homme depuis Adam. » (Jude 14, 15.) La 2e Epître à Timothée connaît les noms des magiciens d'Egypte qui résistèrent à Moïse: ils s'appelaient Jannès et Jambrès. (2 Tim. 3 : 8.)

De plus, il est facile de constater que Jésus et les écrivains du Nouveau Testament opèrent avec des doctrines qu'ils supposent admises par leurs auditeurs ou lecteurs, puisqu'ils ne cherchent pas à les démontrer. Ainsi certains traits concernant l'attente du Messie et sa préexistence, la mention d'anges nombreux, le rôle de Satan et des démons, la distinction entre le siècle présent et le siècle à venir, la résur-

[1] Ce travail a été présenté le 11 octobre 1909 aux cours de vacances offerts aux pasteurs de l'Eglise évangélique libre du canton de Vaud.

rection individuelle, la rétribution — individuelle aussi — au jugement dernier, la vie future. Quelques-unes de ces notions sont à peine ébauchées dans l'Ancien Testament, d'autres ne s'y trouvent pas.

Où donc les contemporains de Jésus avaient-ils puisé ces idées? Il en est qui peuvent avoir été, par déduction, tirées de l'Ancien Testament. Mais cette explication ne rend pas compte de tous les phénomènes. Nous sommes ainsi amenés à considérer les écrits qui remplissent l'intervalle entre les deux parties de la Bible, soit les Apocryphes et les Pseudépigraphes de l'Ancien Testament.

Dans une conférence comme celle-ci, il ne faut pas songer à faire une étude complète de cette littérature. Notre désir est de chercher à montrer quel profit on peut en tirer pour l'intelligence du Nouveau Testament. Nous jetterons d'abord un coup d'œil sur l'ensemble de ces livres, pour nous arrêter ensuite à quelques exemples concrets.

* * *

Pour beaucoup de protestants réformés de notre génération, les écrits que nous venons de mentionner sont *terra incognita*. Je rappelle brièvement de quoi il s'agit.

Nous nommons **Apocryphes** un certain nombre d'ouvrages qui ne figurent pas dans la Bible hébraïque, mais qui ont été admis dans l'Ancien Testament grec, soit la version des LXX.

Un seul de ces écrits mérite, à proprement parler, d'être appelé livre historique; c'est *1 Maccabées*, qui retrace fidèlement et sobrement l'histoire de la guerre nationale des Juifs contre les Syriens oppresseurs, à partir de l'avènement d'Antiochus IV Epiphane jusqu'à la mort de Simon, le troisième des fils de Mattathias qui exerça le pouvoir parmi les Juifs (175-135 av. J.-C.). Cet ouvrage intéressant et sympathique, que nous possédons en grec — comme, du reste, tous les Apocryphes — a été rédigé en hébreu ou en araméen environ 100 ans avant J.-C.

Le *2e livre des Maccabées* n'est pas la suite du premier. Il

couvre une partie de la période dépeinte par celui-ci (176-161 av. J.-C.). Sans être entièrement dépourvu de valeur historique, il est plutôt un livre d'édification à propos de l'histoire, dans le genre des Chroniques. Cet écrit se distingue par son esprit chauvin et sa piété exaltée. La rédaction grecque que nous possédons est l'original. Il peut avoir été composé environ à l'époque de la naissance de Jésus-Christ.

3 Maccabées est encore moins historique. C'est la relation d'une miraculeuse préservation des Juifs de l'Egypte et du châtiment de leurs ennemis, événement qui ne peut être fixé chronologiquement. Ce livre ne figure pas dans la Vulgate ; il a été rédigé en grec au commencement de l'ère chrétienne.

C'est également dans la catégorie du roman religieux qu'il faut ranger *Tobit* et *Judith*. Ces deux livres contiennent de nombreux anachronismes et d'autres inexactitudes qui nous empêchent de les prendre au sérieux comme sources historiques. Tobit est écrit dans un bon esprit et a pour but d'inviter à la piété et à l'observation de la loi les Juifs dispersés parmi les païens. Judith est animé d'un patriotisme farouche ; ce livre veut exciter le peuple juif à résister à ses ennemis. Il est vraisemblable que Tobit a été écrit en grec, tandis que l'original de Judith aurait été hébreu. Ces deux onvrages ont probablement été composés environ un siècle avant Jésus-Christ.

Les écrits que nous venons de mentionner, se rattachent tant bien que mal aux livres historiques. Nous en avons un autre qui, vu le nom qu'il porte, doit être joint aux prophètes ; c'est *Baruch*. Sous ce titre, nous avons une confession des péchés, une dissertation sur la sagesse et des hymnes, le tout rédigé dans un beau langage, probablement traduit de l'hébreu, tandis que la *Lettre de Jérémie*, censée adressée par le grand prophète aux exilés de Babylone, paraît avoir été écrite en grec. La Vulgate et Luther font de la Lettre de Jérémie le 6e chapitre du livre de Baruch. Il est difficile de préciser la date de la composition de ces deux ouvrages ; ils sont vraisemblablement de 100 environ avant Jésus-Christ.

Correspondant à la 3e classe du canon hébreu de l'Ancien

Testament, nous avons deux Apocryphes de caractère gnomique : la Sagesse de Jésus, fils de Sirach, appelée souvent *Sirach* tout court ou l'Ecclésiastique, et la Sagesse ou *Sapience* de Salomon. Le premier fait pendant au livre canonique des Proverbes; il est un peu fatiguant à lire, vu sa longueur et son esprit terre à terre. Le petit-fils de l'auteur nous apprend dans une préface qu'il a traduit ce livre d'hébreu en grec. On a découvert récemment environ les deux tiers du livre dans l'original hébreu. Je me permets d'exprimer des doutes sérieux sur l'authenticité de ces textes. On est d'accord pour placer la composition de Sirach entre 190 et 170 avant Jésus-Christ. Ce livre serait donc le plus ancien en date des Apocryphes, antérieur aux guerres des Maccabées.

La Sapience dite de Salomon a été écrite en grec une cinquantaine d'années avant notre ère. L'auteur montre la supériorité de la religion juive sur la philosophie grecque ; il connaît bien cette dernière, lui emprunte des idées et une méthode, tout en restant fidèlement attaché à la religion de ses pères.

Aux livres que nous venons d'énumérer, il faut ajouter un certain nombre de fragments. Ce sont : la prière que *Azarîas*, l'un des trois amis de Daniel, est censé avoir prononcée dans la fournaise, l'histoire de l'accusation mensongère portée contre la vertueuse *Suzanne*, et les légendes grotesques de *Bel* et du *Dragon* ; ces morceaux sont des additions au livre de Daniel. Le livre d'*Ester* se trouve également enrichi d'un certain nombre de fragments, songes, édits royaux et prières. Un petit écrit à part est la prière dite par le roi *Manassé*, exilé à Babylone. La liste sera complète, si nous mentionnons un conte sur trois pages de Darius, seule partie originale du livre dit *3e d'Esdras*, compilation composée d'extraits de plusieurs livres de l'Ancien Testament.

Pour le détail du contenu de ces livres apocryphes, je renvoie à l'*Introduction à l'Ancien Testament*, de M. Lucien Gautier, II, p. 403-469.

Ecartés du canon de l'Ancien Testament, tel qu'il fut arrêté par le synode juif de Jabné ou Jamnia (au sud-ouest de

la Palestine) à la fin du premier siècle de notre ère, les Apocryphes faisaient, au contraire, partie intégrante du recueil sacré en usage parmi les Juifs d'Egypte, soit de la version grecque de l'Ancien Testament, dite des LXX. Or c'est sous la forme de cette version que l'Ancien Testament pénétra dans l'Eglise chrétienne. Il n'est donc pas surprenant que les Pères de l'Eglise aient accordé aux Apocryphes une grande autorité et les aient cités comme faisant partie des saintes Ecritures.

Le seul Père qui ait fait opposition à l'admission des Apocryphes, est Jérôme; cela s'explique par le fait qu'il avait appris l'hébreu auprès des docteurs juifs de Palestine. Il insiste à plusieurs reprises sur la nécessité de s'en tenir à la *hebraica veritas*. Cependant il a traduit quelques-uns des Apocryhes et, dans la pratique, il ne s'abstient pas de les citer et de s'appuyer sur eux. L'Eglise catholique romaine a tranché la question — pour ce qui la concerne — au Concile de Trente. Dans une de ses sessions de l'année 1546, cette assemblée a fixé définitivement la liste des écrits inspirés de la Bible. Parmi eux figurent les livres apocryphes, à l'exception de 3 Maccabées. La prière de Manassé ainsi que les 3e et 4e livres d'Esdras sont, dans la Vulgate, imprimés en appendice, à la suite du Nouveau Testament.

Quelques théologiens catholiques croient pouvoir donner aux Apocryphes la désignation de livres *deutérocanoniques*, c'est à dire constituant un canon d'une valeur inférieure[1]. Mais rien ne les y autorise, le texte du décret de Trente ne faisant aucune différence entre eux et les autres livres de l'Ancien Testament.

L'attitude des Réformateurs dans cette question ne fut pas aussi catégorique qu'on l'imagine. Il est vrai que, recourant aux originaux, ils s'aperçurent bien que les Apocryphes ne faisaient pas partie du canon hébreu ; aussi n'attachèrent-ils de valeur probante pour la fixation des dogmes qu'aux livres

[1] Nous trouvons cette expression encore sous la plume de M. François Martin, le savant sémitiste de l'Institut catholique de Paris. (*Le livre d'Enoch*, Paris 1906, p. XI, note 1).

proprement canoniques. Mais ils estimaient que les Apocryphes, en faveur desquels on pouvait alléguer le témoignage presque unanime de l'Eglise, étaient bons à consulter. On connaît la déclaration faite à ce sujet par Luther. Les Réformés partageaient cette manière de voir. Cependant, à mesure que se développa le dogme de l'autorité des Ecritures, on en vint à réclamer une distinction plus nette entre ce qui est inspiré et ce qui ne l'est pas. Des voix s'élevèrent pour exiger qu'on ne tolérât dans la Bible que ce qui provient directement de l'Esprit de Dieu et ce sur quoi la foi peut s'appuyer sans réserve.

C'est au commencement du dix-neuvième siècle que les esprits s'échauffèrent à ce sujet, surtout en Grande-Bretagne, parmi les membres et amis de la Société biblique britannique et étrangère. La question ne fut pas résolue aussi facilement qu'on le croit parfois; il y eut une lutte acharnée, dans laquelle triomphèrent les Ecossais, adversaires résolus des Apocryphes. En 1826, la Société en question décida de ne plus publier d'éditions de la Bible avec les Apocryphes, et de retirer ses subsides à celles des sociétés bibliques du continent qui persisteraient à imprimer ces livres.

C'est cette mesure qui explique l'ignorance dans laquelle le protestantisme réformé vit depuis longtemps à l'égard des Apocryphes. Car, tandis que l'Eglise luthérienne, renchérissant de son côté sur l'opinion favorable de son fondateur, non seulement conservait les Apocryphes, mais leur empruntait même des citations dans ses catéchismes, le bon marché des éditions de la Société britannique avait pour résultat de bannir parmi nous absolument les Bibles avec Apocryphes. On trouvait parfois de vieilles Bibles de famille contenant ces livres; mais le français archaïque de ces versions et l'espèce de réprobation qu'on sentait instinctivement régner à leur égard, en tenait éloigné le commun des fidèles.

* * *

Il est un groupe d'écrits dont nous n'avons pas encore parlé, ce sont les **Pseudépigraphes** de l'Ancien Testament.

Pseudépigraphe signifie: « Livre dont le titre est mensonger, » c'est-à-dire qui indique comme auteur quelqu'un qui ne l'est pas. Sans nous arrêter à ce nom, nous dirons qu'on désigne par ce terme des livres religieux ne faisant partie ni du canon juif, ni du recueil grec d'Alexandrie. Ces livres ne se trouvent donc ni dans la Bible hébraïque, ni dans la version des LXX. Ils ont, cependant, joui en leur temps d'une très grande faveur; quelques-uns d'entre eux sont utilisés avec beaucoup de respect par les Pères. Et — chose étrange — tandis que le Nouveau Testament ne contient pas une seule citation des livres apocryphes dont nous venons de parler, les Pseudépigraphes y sont cités une ou deux fois textuellement. Les passages étranges que nous avons mentionnés au début de ce travail, sont empruntés à des Pseudépigraphes.

Passons rapidement en vue les plus importants d'entre eux.

Le soi-disant *4e livre des Maccabées* n'a plus rien à faire avec la famille illustre de ce nom; c'est une dissertation montrant que la raison est maîtresse des passions. Le seul lien avec l'histoire, c'est l'exemple que l'auteur donne à l'appui de sa thèse: il rappelle le martyre du vieillard Eléazar et des sept frères improprement nommés les sept Maccabées, récits contenus dans le 2e livre des Maccabées (6 : 18-7 : 41). Ce livre a été écrit en grec, à peu près à l'époque de la naissance de Jésus-Christ.

Le livre des *Jubilés*, appelé aussi la Petite Genèse (Leptogenesis), a été probablement composé en hébreu; nous ne le possédons complètement que dans une version éthiopienne. C'est une sorte de paraphrase de la Genèse canonique, dont le texte est amplifié de nombreuses légendes. Sa composition remonte peut-être à l'époque des Maccabées.

L'*Assomption de Moïse*, datant probablement du commencement de l'ère chrétienne, nous intéresse parce que c'est de cet ouvrage qu'est tirée la citation de Jude au sujet du cadavre de Moïse. Du moins, Origène le dit. Malheureusement, le fragment latin que nous possédons de cet écrit, composé

probablement en hébreu ou en araméen, ne contient pas le passage en question. Ce petit livre annonce, sous des traits apocalyptiques, la fin du monde.

L'*Ascension* ou le *Martyre d'Esaïe* raconte, entre autres choses, que ce prophète fut scié. On a vu une allusion à ce fait dans Héb. 11 : 36 (ἐπρίσθησαν). Nous avons dans une version éthiopienne cet ouvrage écrit par un Juif, probablement dans la première moitié du 1er siècle de notre ère.

Le *Testament des douze Patriarches* est une sorte de suite donnée à la bénédiction que dans Gen. 49 Jacob confère à ses fils. Chacun des douze fils de Jacob commence par raconter sa vie; il prononce ensuite des exhortations et termine par des prophéties. C'est un ouvrage juif, dont les origines remontent peut-être à la période maccabéenne, mais qui a subi des interpolations chrétiennes; ainsi le testament de Benjamin contient une allusion transparente à l'un de ses plus illustres descendants, l'apôtre Paul. Nous possédons ce livre en grec.

La *Vie d'Adam et d'Eve* nous est parvenue en trois recensions différentes, en latin, en grec et en slave; la recension grecque est appelée parfois « Apocalypse de Moïse. » Ce livre est une sorte de mosaïque de légendes plus ou moins étranges se rattachant surtout à la chute de nos premiers parents. Il est difficile d'en indiquer la date.

L'*Apocalypse de Baruch*, qu'il faut distinguer du livre apocryphe de Baruch, contient des visions prophétiques diverses, entre autres sur l'avènement du Messie. Nous possédons en syriaque ce livre, postérieur à l'an 70 de notre ère, soit contemporain de l'empereur Vespasien.

De la même époque date le soi-disant *4e livre d'Esdras*, l'un des plus intéressants des Pseudépigraphes. Nous n'en avons plus l'original (grec? hébreu?); la version latine est la plus commode à utiliser. C'est une Apocalypse juive qui est censée prédire en sept visions les destinées du peuple et de ses adversaires, elle a pour but le relèvement du courage des Juifs après la prise de Jérusalen par les Romains. C'est dans ce livre que l'on trouve un passage curieux sur l'origine

du canon de l'Ancien Testament (14 : 18 à 47). Il a joui dans l'Eglise d'une très grande autorité.

Il faut mentionner aussi les prétendus *Oracles sibyllins*. Il nous a été conservé sous ce nom un véritable océan d'hexamètres de toute époque et de toute provenance. Quelques-unes de ces soi-disant prédictions sont l'œuvre de Juifs et nous intéressent à ce titre. Elles s'étendent sur environ trois siècles, de 150 avant Jésus-Christ à 150 après Jésus-Christ. Ce qui caractérise ces productions, c'est une apologie ardente et infatigable du monothéisme, opposé à l'idolâtrie.

Le plus sobre, le plus sympathique — si l'on peut s'exprimer ainsi — parmi tous les écrits dont nous nous occupons, c'est le recueil intitulé *Psaumes de Salomon*. Ce sont dix-huit poèmes, composés, probablement en hébreu, entre 63 et 45 avant Jésus-Christ; nous ne les possédons qu'en version grecque. Ils ont une certaine importance pour l'histoire politique, car ils contiennent des allusions à la campagne de Pompée contre Jérusalem (63 avant J.-C.) et à la mort violente qui atteignit ce général romain en Egypte. Au point de vue religieux, ces psaumes ont une valeur plus grande encore. Ils expriment les sentiments du parti pharisien, opposé à la royauté des descendants des Maccabées et au parti sadducéen. Ils éclairent d'une vive lumière les tendances de ces deux groupes, telles que nous les retrouvons dans le Nouveau Testament. L'attente du Messie y joue aussi un rôle.

Nous avons réservé pour la fin le livre d'*Hénoch*, le plus volumineux et le plus important des Pseudépigraphes. Il comprend 108 chapitres, mais ne forme pas une unité littéraire. Ce sont des visions prophétiques contemplées soi-disant par Hénoch, ce patriarche qui fut enlevé dans le ciel sans passer par la mort. Puisqu'il a été jugé digne d'un tel honneur, il doit avoir su bien des choses qu'ignore le commun des mortels. Dans ce livre, les tableaux apocalyptiques les plus extravagants se coudoient avec des vues fort sensées sur l'histoire d'Israël. Ce qui nous intéresse le plus, ce sont les « Paraboles » (ch. 37 à 71), appelées aussi le Livre mes-

sianique, où la figure du Fils de l'homme occupe une grande place. Cet ouvrage très bigarré a été composé à des époques diverses ; certaines parties remontent peut-être plus haut que la période des Maccabées, tandis que les Paraboles ne précèdent que de peu l'avènement d'Hérode Ier.

Quelques critiques ont même estimé que ces prédictions messianiques sont l'œuvre d'un chrétien. Cependant, les savants les plus autorisés sont d'accord pour attribuer aussi cette partie-là à un auteur juif antérieur à l'ère chrétienne. Nous ne possédons le livre d'Hénoch au complet que dans une version éthiopienne. On admet généralement que l'original était en hébreu ; il aurait été traduit en grec, et de grec en éthiopien.

* * *

Comment se fait-il que tous ces écrits soient si peu connus? Après avoir été en grand honneur chez les Pères de l'Eglise, nous les voyons disparaître au moyen-âge, tellement que leurs noms mêmes tombent dans l'oubli. La chose s'explique si nous nous souvenons que les Pseudépigraphes, ne se trouvant ni dans le canon juif ni dans la Bible grecque d'Alexandrie, ont fini par paraître suspects, à mesure que la notion d'autorité et d'inspiration des Ecritures s'affermissait. Ces livres se sont alors réfugiés dans des communautés éloignées, plus ou moins entachées d'hérésie, comme les Eglises éthiopienne, arménienne et certaines Eglises syriennes. L'établissement de l'islam dans l'Asie occidentale et au nord de l'Afrique, a fini par isoler complètement ces Eglises-là de leurs sœurs, tant orientales qu'occidentales, demeurées plus vivaces. La Synagogue, n'admettant pas ces ouvrages-là, n'avait aucun intérêt à veiller à la conservation des originaux hébreux. La plupart des Pseudépigraphes ne se sont donc maintenus que dans des versions éthopiennes, arméniennes, syriaques. Or, ces langues exotiques, et mortes par dessus le marché, sont restées longtemps inconnues de nos théologiens. Ce n'est guère qu'au cours du dix-neuvième siècle que l'intérêt philologique s'est réveillé et que les

savants, avides de remonter aux sources, se sont mis à exhumer ces documents.

Cependant, l'utilité de la littérature apocryphe et pseudépigraphe n'est pas encore universellement reconnue. Il est des théologiens qui se laissent rebuter par les fantasmagories et par le côté parfois burlesque de ces écrits.

Dans la préface à la 3e et 4e édition de son *Einleitung in das Alte Testament* (1896, p. VI), Cornill se disait obligé par une volonté étrangère à la sienne — sans doute celle de son éditeur — à joindre l'étude des Apocryphes et des Pseudépigraphes à celle des livres canoniques. Avec sa franchise habituelle, il ajoutait: « Toute cette littérature fantastique et insaisissable m'est souverainement antipathique, malgré bien des passages beaux et profonds qu'elle contient; c'est le rendez-vous de toutes les inepties et de toutes les folies juives et chrétiennes. » Ici, Cornill cite Esaïe 34 : 14: « Les chats et les chiens sauvages s'y rencontreront, et les satyres s'y appelleront les uns les autres; c'est là que le spectre des nuits fera sa demeure.... » (Crampon.)

Cornill a réussi à se dégager de ce fardeau, car la 6e édition de son bel ouvrage (1908) ne traite plus des Apocryphes et des Pseudépigraphes, dont l'Introduction paraîtra dans un volume à part, confié à Gunkel.

Le savant exégète des paraboles du Nouveau Testament, Jülicher, écrivait en 1894: « En dehors des spécialistes en philologie grecque, il n'est pas à présumer que le livre d'Hénoch provoque un grand intérêt[1]. »

Mais ce sont là des voix isolées, le grand courant est aujourd'hui favorable à cette littérature-là.

Déjà Reuss traduisit en français les Apocryphes, dans son grand ouvrage: *La Bible, traduction nouvelle*, etc. (à partir de 1876). Il affecte même, dans les volumes 6 et 7 de cet ouvrage magistral, de faire alterner des livres canoniques avec des Apocryphes, comme pour accentuer le fait que, selon lui, il n'y a pas entre eux de différence fondamentale.

[1] *Gött. gel. Anzeigen* 1895, p. 252.

L'ouvrage qui a donné le plus grand élan aux études concernant cette littérature, c'est la traduction en allemand des Apocryphes et Pseudépigraphes, publiée en 2 forts volumes par Kautzsch en 1900[1], avec la collaboration de toute une pléiade de spécialistes distingués. Les introductions et les notes font de ce recueil, surtout pour certains livres, un véritable commentaire. On peut dire que cette publication a été, pour beaucoup de lecteurs, une révélation.

En français, la traduction de Reuss que nous venons de mentionner a rendu de grands services, d'autant plus qu'elle aussi est accompagnée d'introductions et de notes. Cependant le français se ressent trop de l'origine germanique de son auteur, et les dimensions de cette collection en rendent l'usage difficile pour le grand public. — En 1906, M. Gautier écrivait : « ...Nous regrettons de ne pouvoir indiquer aucune publication récente et facilement abordable, où l'on trouve une traduction française, moderne et exacte de ces livres[2]. »

Depuis, cette lacune a été comblée de deux façons. La version Crampon donne une traduction française des Apocryphes, avec notes. Il est vrai que la Bible Crampon coûte, reliée, 8 francs. — Tout récemment, la Société biblique de Paris a publié, en un joli volume de 2 fr. 50 (relié 3 fr. 50) : *Les livres apocryphes de l'Ancien Testament* (Paris, Fischbacher, 1909), avec introduction générale, introduction à chaque livre particulier et notes. Pour Sirach, ces notes tiennent compte des variantes du texte hébreu.

Nous possédons aussi en français une très savante Introduction aux Apocryphes, de la plume de M. Tony André, pasteur à Florence[3].

Les Pseudépigraphes n'ont pas encore paru complètement en français. Quelques-uns d'entre eux figurent dans l'ouvrage de l'abbé Migne[4], mais cette version est vieillie et in-

[1] *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T., etc.* 2 Bde. Tübingen, Mohr (Siebeck), 1900.

[2] *Introd. Anc. Testament*, II, p. 526, note.

[3] *Les Apocryphes de l'Ancien Testament*, par L.-E. Tony André, doct. en théol.; Florence, 1903.

[4] *Dictionnaire des apocryphes*, etc., 2 vol., Paris, 1856-58.

complète et ne peut être consultée qu'avec précaution. Une traduction nouvelle des Psaumes de Salomon a été donnée par M. Alexis Peyrollaz que notre Eglise vient de perdre[1]. Un autre élève de notre faculté de théologie, M. Ch. Mercier, a publié un article intitulé : *La piété juive aux temps apostoliques, le IVe Esdras*[2].

Nous sommes heureux de signaler une publication magistrale, entreprise par des membres de l'Institut catholique de Paris : *Les Apocryphes de l'Ancien Testament*[3]. Il est bon de noter qu'il s'agit ici des Pseudépigraphes, que les catholiques romains nomment Apocryphes : les livres que nous désignons sous le nom d'Apocryphes faisant partie du canon de l'Eglise romaine. De cette collection, le livre d'Hénoch a paru en 1906, dans un gros volume de 300 pages, précédé d'une introduction de 150 pages. C'est une œuvre d'une érudition tout à fait stupéfiante, mais dont le prix ne sera pas à la portée de chacun : ouvrage de bibliothèque, plutôt.

On annonce encore une traduction des Pseudépigraphes par M. Tony André, que nous n'avons pas vu paraître jusqu'ici.

* * *

Mais il est temps d'aborder la question de l'influence que les Apocryphes et Pseudépigraphes peuvent avoir exercée sur les écrivains du Nouveau Testament, ou, plus exactement, d'examiner si certaines idées, généralement admises à l'époque de Jésus et des apôtres, trouvent leur explication dans les livres dont nous nous occupons.

Pour ne pas nous perdre dans des détails et ne pas allonger indéfiniment ce travail, nous nous bornerons à deux exemples : LES ANGES et LE MESSIE. Nous avons eu pour guide

[1] *Revue de théologie et de philosophie*, XXXII (1899), p. 493-511. — Voir du même auteur une thèse sur ce sujet (Lausanne, 1898).

[2] *Liberté chrétienne*, 1902, p. 241-263.

[3] *Documents pour l'étude de la Bible*, publiés sous la direction de François Martin, etc. Les Apocryphes de l'Ancien Testament. — Le livre d'Hénoch, etc., par François Martin, etc., Paris, Letouzey et Ané, 1906.

principal, dans cette étude, un excellent manuel intitulé : *Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen*, par Ludwig Couard (Gütersloh, 1907).

Les anges.

Chacun sait que, dans le Nouveau Testament, nous trouvons la doctrine des anges gardiens ; Jésus l'affirme positivement Matt. 18 : 10. En outre il est fréquemment fait mention d'anges individuels qui servent d'intermédiaires entre Dieu et l'homme, qui s'entretiennent et discutent avec les fidèles, qui les encouragent, les assistent de diverses manières, et les reprennent à l'occasion. Les anges portent le pauvre Lazare dans le sein d'Abraham (Luc 16 : 22). Au dernier jour, le Fils de l'homme enverra ses anges avec la trompette retentissante, rassembler ses élus des quatre vents (Matt. 24 : 31= Marc 13 : 27). Il y a de la joie devant les anges de Dieu pour un seul pécheur qui se repent (Luc 15 : 10).

Dans la vie du Sauveur, les anges jouent un rôle important. Je rappelle Gabriel, annonçant à Zacharie la naissance de Jean-Baptiste, à Marie la naissance de Jésus, les anges de Bethléem, etc. Plus tard, les anges venant servir Jésus après la tentation au désert, l'ange assistant le Sauveur pendant la lutte de Gethsémané, ceux qui apparaissent aux saintes femmes le matin de la résurrection, les anges qui exécutent la volonté de Dieu dans les visions de l'Apocalypse, et qui donnent à l'auteur l'explication de ces visions.

Ces êtres nombreux, les rencontrons-nous déjà sous l'Ancienne Alliance? Il est intéressant de suivre le développement que la doctrine des anges parcourt déjà dans les limites de l'Ancien Testament.

Du temps des patriarches et dans les commencements de l'histoire d'Israël, nous avons l'Ange de l'Eternel qui n'est pas un personnage indépendant, mais une manifestation de Dieu lui-même, comme le montre le fait qu'un acte ou un discours, commencé avec l'Ange de l'Eternel pour sujet, continue souvent en étant rapporté directement à Dieu. Plus

tard, cependant, l'Ange de l'Eternel devient un être créé, distinct de la divinité, ainsi Zach. 1 : 12, où cet ange adresse à Dieu une prière, ce qui n'est jamais le cas dans les passages plus anciens. Remarquons que le livre de Zacharie est postérieur à l'exil et appartient, par conséquent, à la dernière période de la littérature canonique.

C'est ainsi que se forme la transition qui, de l'Ange de l'Eternel pour ainsi dire impersonnel des temps primitifs, nous amène au ἄγγελος κυρίου du Nouveau Testament, qui est évidemment *un* ange créé quelconque, et non pas l'antique manifestation divine.

C'est depuis l'exil que l'angélologie se développe. Auparavant — à part l'Ange de l'Eternel qui forme une catégorie spéciale — nous rencontrons de temps en temps des anges. Mais, souvent, ils ne sont que des personnifications poétiques de la puissance divine, comme chez les prophètes-écrivains. Dans les livres historiques antérieurs à l'exil, les anges ne jouent qu'un rôle très secondaire. Dans le songe de Jacob, ils ne parlent ni n'agissent ; c'est Dieu qui déclare vouloir garder lui-même le patriarche (Gen. 28 : 15). C'est Dieu aussi qui annonce qu'il passera à travers l'Egypte pour tuer les premiers-nés et pour épargner ceux des Israélites; dans ce récit, une seule allusion indirecte est faite à un ange, quand Dieu dit : « L'Eternel passera par-dessus la porte, et il ne permettra pas *au destructeur* d'entrer dans vos maisons pour frapper. » Ex. 12 : 23.

C'est dans Daniel, ouvrage dont la rédaction est de plusieurs siècles postérieure à l'exil, que nous trouvons les germes de l'angélologie, telle qu'elle s'est développée dans les Apocryphes. Dans le livre de Daniel, il y a entre les anges des différences de rang (10 : 13 ; 12 : 1); certains d'entre eux ont des noms : Gabriel, Micaël (8 : 16 ; 10 : 13, 21 ; 12 : 1). Il y a des anges gardiens, prenant la défense du peuple saint (10 : 13, 14, 20, 21 ; 12 : 1). Le personnage mystérieux que Nébucadnetzar aperçoit dans la fournaise à côté des trois amis de Daniel, et dont « la figure ressemble à celle d'un fils des dieux », fait penser aussi à un ange gardien (3 : 25).

Ces notions, encore isolées et comme embryonnaires dans les livres canoniques de l'Ancien Testament, sont développées par les Apocryphes et Pseudépigraphes.

Nous apprenons par le livre des Jubilés (2 : 2) que, le premier jour de la création, Dieu a appelé à l'existence les anges; ils sont des esprits saints et immortels (Hén. 15 : 4, 6; Jub. 1 : 25; 15 : 31). Etant des esprits, ils n'ont pas besoin de nourriture et ne se marient pas (Tob. 12 : 19; Hén. 15 : 5, 7).

Nous avons dit que dans Daniel il est question de différences de rang entre les anges; mais cette différence n'est touchée qu'indirectement, en ce que Micaël est appelé « le grand chef », « l'un des principaux chefs ». Notre littérature juive, par contre, connaît des *archanges* (Hén. 71 : 3; 4 Esdr. 4 : 36. Apoc. Bar. 59 : 11[1], etc.). Ailleurs, ces anges supérieurs sont désignés comme les saints des saints (Hén. 14 : 23) ou les anges de la face, synonyme de anges de l'Eternel — au pluriel — (Jub. 1 : 27, 29; 2 : 1, 2, 18; Hén. 40 : 3; Test. Lévi 3; Juda 25; etc.).

Daniel ne nommait que Gabriel et Micaël; ici, nous apprenons à connaître Rafaël, Uriel, Raguël, etc. — C'est le livre d'Hénoch qui détient le record pour les noms des anges; il n'en donne pas moins de 154, dont plusieurs, il est vrai, ne sont que des formes diverses d'un même nom[2].

Les anges apparaissent vêtus de blanc, leurs habits et leurs visages sont comme la neige.

La notion de l'ange gardien, veillant non seulement sur la nation, mais sur un individu, se trouve dans Tobit, où elle joue un grand rôle dans le voyage du fils de Tobit. Comp. aussi Hén. 100 : 5.

Nous résumons ce paragraphe en disant que les Apocryphes et Pseudépigraphes aident à comprendre la présence dans le Nouveau Testament des notions suivantes : Les anges gardiens (Mat. 18 : 10), le grand nombre d'anges indivi-

[1] Nous citons *Apoc. Bar.*, tout court. Il s'agit du pseudépigraphe dont nous avons parlé plus haut; il est écrit en syriaque. Une autre Apocalypse de Baruch, en grec, a été découverte en 1897.

[2] Martin, *Hénoch*, p. 298 (Index).

duels, l'éclat de leur apparition (lumière et blancheur), le fait qu'ils ne se marient pas (Mat. 22 : 30 = Marc 12 : 25), le terme *archange* (1 Thess. 4 : 16).

* * *

Mais c'est surtout dans le domaine des mauvais anges, la DÉMONOLOGIE, que le rôle de notre littérature juive comme intermédiaire entre les deux Testaments est considérable.

Dans l'Ancien Testament, on le sait, ce chapitre de la théologie est très peu représenté. Le nom de *Satan* ne se rencontre que dans trois passages : Zach. 3 : 1-5, le Prologue de Job (ch. 1 et 2), 1 Chron. 21 : 1. Les démons ne sont mentionnés qu'en passant, dans la législation. On a l'impression que, moins ils seront nommés, mieux cela vaudra, car ils sont, aux yeux du législateur, des restes de faux dieux ; il est interdit de les consulter, de se préoccuper d'eux (p. ex. Lév. 19 : 26, 31 ; 2 Rois 23 : 24).

L'Ancien Testament n'enseigne pas l'existence d'un être méchant de nature, faisant à Yahvé une opposition consciente. Le mal physique et le mal moral remontent à Yahvé ; c'est lui qui met Abraham à l'épreuve (Gen. 22 : 1), qui envoie un mauvais esprit pour tourmenter Saül (1 Sam. 16 : 14), qui suggère à David le projet du recensement coupable (2 Sam. 24 : 1).

Même dans les passages indiqués plus haut, où apparaît Satan, ce personnage est absolument soumis à Dieu ; il fait partie de sa cour, étant au nombre des בְּנֵי אֱלֹהִים (prologue de Job). Les passages en question, il faut le noter, appartiennent à des livres tardifs de l'Ancien Testament. On y sent le désir des écrivains de laisser Dieu en dehors de tout contact compromettant avec le mal moral. C'est pourquoi, dans le récit du recensement de David, la responsabilité de ce projet, attribuée à Dieu dans 2 Sam. 24 : 1, est mise sur le compte de Satan par le Chroniste, écrivant beaucoup plus tard et ayant déjà réfléchi à l'angoissant problème du mal.

Ces notions ne sont pas encore arrivées à une clarté com-

plète. Pour nous qui croyons à une action directe et personnelle de Dieu, à une révélation dans le sens propre du mot, nous dirons que Dieu n'a pas voulu faire connaître à Israël tout ce qui concerne le monde des esprits malins, avant d'avoir envoyé sur la terre Celui qui « a paru pour détruire les œuvres du diable. » (1 Jean 3 : 8.)

Remarquons encore que, dans deux des trois passages en question, le mot Satan est employé comme nom commun, avec l'article : הַשָּׂטָן, *l'adversaire*, sous-entendu : de l'homme. Ce n'est que 1 Chron. 21 : 1, dans le passage le plus tardif des trois, que שָׂטָן apparaît sans article, comme nom propre.

L'Ancien Testament n'a pas cherché à coordonner, à systématiser les éléments de cette doctrine, tandis que le judaïsme postérieur réfléchit et se pose des questions; nous avons le résultat de ce travail dans les Apocryphes et les Pseudépigraphes.

Dieu ne peut pas avoir créé un ou plusieurs anges mauvais. Alors, d'où viennent-ils? Il faut qu'à un moment donné, une partie des anges se soient volontairement séparés de Dieu; il y a eu une chute des anges. Ce dogme a pénétré de notre littérature judaïque dans le Nouveau Testament, où nous la trouvons 2 Pierre 2 : 4; Jude 6. On ne peut pas citer Jean 8 : 44 : ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἕστηκεν (ὁ διάβολος); la plupart des exégètes catholiques suivent ici la Vulgate, qui traduit : *non stetit*, de même Osterwald : « Il n'a pas persisté dans la vérité. » Mais le parfait ἕστηκεν a le sens du présent : « il se tient. »

Les idées des livres dont nous nous occupons ne sont pas concordantes au sujet de la chute des anges. La Vie d'Adam et d'Eve raconte ce qui suit : Quand Dieu eut créé Adam à son image, Micaël le présenta aux anges et leur ordonna d'adorer l'image de Yahvé. Tous le firent, à commencer par Micaël lui-même. Mais Satan s'y refusa, prétendant qu'il avait été créé avant l'homme, et que c'était plutôt l'homme qui devait l'adorer, lui. Ceux des anges qui étaient soumis à l'autorité de Satan, firent comme lui. Micaël le menaçant de la colère de Dieu, Satan répondit que, dans ce cas, il irait s'é-

tablir au-dessus des étoiles du ciel et qu'il serait l'égal du Tout-Puissant. Mais Dieu, dans sa colère, le bannit ainsi que ses anges ; il les chassa de leurs demeures célestes et les repoussa sur la terre (Vita 12 ss.).

Selon ce passage, c'est donc l'orgueil qui a causé la chute de Satan et de ses anges, leur châtiment consiste en ce que, dépouillés de leur gloire, ils sont expulsés du ciel. Certains termes de ce passage sont empruntés textuellement à Esaïe 14 : 12-15, où il s'agit d'un roi de Babylone dont la chute est annoncée. C'est encore un exemple de ce que nous disions tout à l'heure : les Apocryphes et les Pseudépigraphes puisent leurs matériaux dans l'Ancien Testament ; ils cherchent à les coordonner, à les systématiser.

Un autre courant d'idées se manifeste dans les livres un peu plus anciens, à savoir le livre des Jubilés et Hénoc. Ces deux ouvrages rattachent la chute des anges au fragment étrange qu'on trouve comme perdu Gen. 6 : 2 ss..

Les anges, dans le livre d'Hénoc en particulier, sont très souvent appelés les *veilleurs* (Martin, *Hénoc*, p. 2, note 5) ou *veillants* (Crampon ad Dan. 4 : 10, héb. 13), expression empruntée à Dan. 4 passim, seul chapitre de l'Ancien Testament où les anges soient ainsi nommés. Des veilleurs, donc, descendent du ciel sur la terre pour instruire les hommes dans la justice (Jub. 4 : 15). Malheureusement, ils sont frappés de la beauté des filles des hommes et éprouvent le désir de s'allier à elles. Leur chef Seymaza craignant que ses subordonnés ne le plantent là et qu'ainsi toute la responsabilité ne retombe sur lui, les anges, par des serments et des imprécations, s'engagent à faire comme lui. Les enfants nés de ces unions contre nature, furent des géants hauts de 3000 coudées, etc. (Hén. 6 : 3, 7 ; 9, 7 ; 10 : 11 ; 69 : 2 ; 7 : 2.)

A ce péché les anges en ajoutèrent d'autres : ils livrèrent aux hommes des secrets célestes et leur enseignèrent toute sorte d'injustices. L'archange Rafaël reçoit l'ordre d'enchaîner Azazel, l'un des chefs des anges déchus, il le jette dans une sombre fosse au désert, où il habitera dans l'obscurité jusqu'au jour du jugement ; alors il sera précipité dans

l'étang de feu. C'est le Messie qui présidera à ce jugement; la condamnation est irrévocable.

Les noms donnés au prince des mauvais anges, sont ceux que nous connaissons: *Satan* et *le Diable*. Ce dernier titre, διάβολος, est aussi à l'origine un nom commun: l'accusateur, le calomniateur. Notons, en passant, que le nom de διάβολος ne se trouve dans tous les Apocryphes que Sap. 2 : 24, tandisque les Pseudépigraphes l'emploient très fréquemment. Le passage Sap. 2 : 24 nous intéresse particulièrement; φθόνῳ διαβόλου θάνατος εἰςῆλθεν εἰς τὸν κόσμον. C'est évidemment une allusion au récit de la chute (Gen. 3); or, c'est la première fois que le serpent figurant dans ce récit est identifié avec le diable. Ici encore, un livre apocryphe marque la transition entre l'Ancien et le Nouveau Testament, car dans le Nouveau Testament nous voyons clairement qu'on appliquait au diable ce que Gen. 3 rapporte du serpent; voir Jean 8 : 44: ἐκεῖνος (ὁ διάβολος) ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς... ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. Cette identification est exprimée plus catégoriquement encore Apoc. 12 : 9; 20 : 2.

Autres rapprochements entre notre littérature juive et le Nouveau Testament. Le chef des mauvais anges est appelé fréquemment dans les Test. des douze patriarches *Bélial* ou *Béliar*, de l'hébreu בְּלִיַּעַל, méchanceté; ce nom nous est connu par 2 Cor. 6 : 15: « Quel accord y a-t-il entre Christ et Bélial? » Dans Test. Benj. 3, le diable est nommé πνεῦμα ἀέριον, ce qui fait penser à Eph. 2 : 2: ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, et *ibid.* 6 : 12: τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Ces derniers passages nous amènent à la question de la résidence du diable et des esprits malins. Il y a, dans la littérature que nous étudions, des données assez divergentes à ce sujet. Tantôt ces esprits sont auprès des hommes, les incitant au péché et les rendant malheureux (phénomène de la possession), ou encore chargés de les châtier, ou ils se tiennent devant Dieu en accusateurs. Comment concilier ces diverses fonctions avec le fait qu'ils sont enchaînés dans les lieux souterrains, comme nous l'apprennent d'autres passages? La contradiction n'est peut-être qu'apparente. Tout en

étant condamnés à vivre en enfer, sous la terre, ces mauvais anges obtiennent la permission de quitter leur prison, mais à la condition d'y rentrer à la première sommation. C'est le Nouveau Testament qui suggère cette solution, je rappelle le récit bien connu du démoniaque de Gadara: καὶ παρεκάλουν αὐτὸν ἵνα μὴ ἐπιτάξῃ αὐτοῖς εἰς τὴν ἄβυσσον ἀπελθεῖν (Luc 8 : 31). On peut comparer aussi Apoc. 11 : 7: « la Bête qui monte de l'abîme, » et *ibid.* 17 : 8.

Nous résumons ce paragraphe en disant:

La doctrine de la chute des anges, enseignée dans le Nouveau Testament, inconnue dans l'Ancien Testament (sauf le passage énigmatique Gen. 6 : 1 ss.), provient des Pseudépigraphes.

L'identification de Satan avec le serpent de Gen. 3 apparaît pour la première fois dans le livre apocryphe de la Sapience. Elle est une doctrine admise dans le Nouveau Testament.

Les personnages de Satan et de nombreux anges malfaisants, entrevus dans l'Ancien Testament, sont familiers aux Pseudépigraphes. Ces livres préparent ainsi le terrain pour le Nouveau Testament, où ces notions sont tout à fait courantes. La résidence de ces esprits malins et leur jugement final sont fréquemment mentionnés dans cette littérature juive et se retrouvent dans le Nouveau Testament.

Le Messie.

L'attente du Messie et les prophéties qui s'y rattachent pourraient être considérées comme un chapitre de l'eschatologie, car souvent les notions d'ère messianique et de jugement dernier se confondent. Cependant, on admettait généralement que le royaume messianique doit s'établir sur la terre. A cette époque-là, Israël régnera sur les autres nations. Cette pensée est exprimée déjà Dan. 2 : 44; 7 : 27. De même dans notre littérature, Sap. 3 : 8: « Les fidèles jugeront les nations et domineront sur elles, » etc. (Voir à ce sujet des passages des Pseudépigraphes dans Couard, ouvrage cité, p. 190.)

L'Ancien Testament enseigne que cette ère nouvelle s'établira à la fin des jours ou des temps. Ce sera le jour de Yahvé; ce royaume définitif sera constitué sur la terre. (Esaïe 2 : 2 = Mich. 4 : 1 ; Esaïe 11 : 6 ss.).

C'est aussi ce que pensent ceux des Apocryphes et Pseudépigraphes qui ne connaissent pas encore la résurrection ni la vie après la mort. Cependant, peu à peu on en arriva à distinguer l'ère messianique du jugement dernier; le royaume du Messie continua à être attendu sur cette terre, tandis que l'établissement d'un état de choses définitif, inauguré par le jugement final, était transporté dans un autre monde. Du reste, il y a plusieurs courants dans les écrits dont nous parlons, et leurs auteurs n'arrivent pas toujours à une synthèse satisfaisante de ces deux notions: le règne messianique et le jugement définitif. Notons en passant que le règne de mille ans (Apoc. 20 : 1 ss.) repose sur cette idée d'une longue ère de félicité suivant l'apparition du Messie.

Nous sommes fort étonnés de constater que, dans la plupart des Apocryphes et dans une grande partie des Pseudépigraphes, il n'est pas du tout question du Messie. Comment expliquer ce phénomène surprenant? Tout d'abord, rappelons que, dans l'Ancien Testament lui-même, un grand nombre de passages attribuent l'établissement du royaume à Dieu directement. A côté des prédictions messianiques bien connues, il est bien des pages de l'Ancien Testament où l'on s'attend à trouver une mention du Messie, et où il n'y en a point. C'est le cas de certains petits livres prophétiques: Nahum, Habacuc, Sophonie, Joël, Abdias, Malachie ne nomment pas le Messie. Cependant, les grandes prédictions messianiques dominent, nous semble-t-il, à tel point la littérature prophétique, qu'on se demande comment il est possible que la personne du Messie soit éclipsée, ainsi que nous venons de le dire, dans une grande partie de notre littérature juive. Comment comprendre ce silence? L'attente du Messie aurait-elle à ce point diminué et presque disparu, dans la période qui nous occupe? Cette figure resplendissante, que les prophètes avaient dépeinte avec d'aussi vives couleurs,

aurait-elle pâli dans les cœurs des Juifs d'une façon si considérable? Non, nous savons par le Nouveau Testament avec quelle intensité on attendait un roi puissant de la race de David, et nous verrons tout à l'heure que cette attente s'appuyait en grande partie sur l'ouvrage pseudépigraphe des Psaumes de Salomon.

Parmi les explications qui ont été données de cet étrange silence, la meilleure nous paraît être celle-ci[1] : Du temps de la royauté maccabéenne, soit environ de 150 à 70 avant Jésus-Christ, le peuple juif voyait à sa tête une dynastie nationale forte, énergique, tellement qu'on se figurait parfois être arrivé à l'époque messianique. On attendait, il est vrai, de l'avenir des choses plus grandes et plus merveilleuses encore; mais les Maccabées étant de la tribu de Lévi, on avait presque abandonné la notion d'un Messie sorti de Juda. C'est ce qui explique que, dans deux passages du Test. des 12 patriarches (Test. Lévi 2 : 18), le Messie semble devoir sortir de la tribu de Lévi; il y est présenté non comme le roi idéal, mais comme un prêtre nouveau. Un troisième passage est plus étonnant encore; dans le Test. de Juda (25), ce patriarche est censé dire: « Jacob vivra et Israël ressuscitera, et moi et mes frères nous dominerons sur nos tribus, *Lévi le premier*, *moi le deuxième*, Joseph le troisième, etc. » Cette singulière conception, déviant complètement de la ligne tracée par les prophètes de l'Ancien Testament, se comprend quand on considère que le noyau de l'ouvrage en question remonte à l'époque des Maccabées.

Mais quand se furent évanouies les espérances fondées sur cette dynastie, quand ses derniers représentants se furent montrés fort inférieurs à ce qu'on attendait, et qu'enfin cette royauté nationale s'effondra sous les coups des Romains (prise de Jérusalem par Pompée, 63 av. Jésus-Christ), alors l'antique espérance reprit vie. Nous la retrouvons en plein dans les paraboles du livre d'Hénoch et dans les Psaumes de Salomon.

[1] Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestl. Zeitalter* [2] 1907, p. 256.

Du reste, certains livres, soit Apocryphes soit Pseudépigraphes, par la nature même de leur contenu ne se prêtaient pas à des prophéties concernant le Messie. Ainsi nous ne saurions être surpris que le livre didactique de Jésus Sirach ne mentionne pas le Messie. Les Proverbes de l'Ancien Testament ne parlent pas davantage de lui. Sirach se borne à exprimer l'espoir que, selon la prédiction de Malachie (3 : 23-24), Elie reviendra au début de l'ère messianique pour préparer la voie au Messie lui-même (Sir. 48 : 10, 11). Dans l'aperçu que donne cet écrivain de l'histoire d'Israël, il rappelle les prophéties anciennes concernant la perpétuité de la dynastie de David, sans examiner comment ces prophéties pourront s'accomplir (Sir. 47 : 11). 1 Maccab. est tout aussi vague, il attend un prophète ; ailleurs un prophète fidèle, προφήτης πιστός (1 Maccab. 4 : 46 ; 14 : 41), sans qu'on puisse voir positivement s'il désigne par là le Messie. La royauté éternelle de David est également mentionnée (2 : 57), sans que cette notion sorte du vague que nous avons signalé chez Sirach.

Les noms et qualités attribués au Messie attendu, dans les livres qui parlent positivement de lui, sont : Χριστός et *Unctus*, Χριστὸς Κυρίου (Ps. Sal. 18 : 5 ; Hén. 48 : 10). Cette dernière désignation est peut-être un écho de Ps. 2 : 2 : « Yahvé et *son oint*. » Nous retrouvons cette expression : « Le Christ du Seigneur » dans Luc. 2 : 26. Les Psaumes de Sal. (17 : 21) nomment le Messie : « Fils de David, » titre très fréquent dans le Nouveau Testament. En outre, nous rencontrons dans divers Pseudépigraphes les noms : le Germe, le Roi, le Fils de Dieu (Vita 42), Mon Fils (dans la bouche de Dieu, Hén. 105 : 2).

Nous ne nous arrêtons pas à l'absence de péché, à la justice, à la sainteté, à l'immortalité qui sont attribuées au Messie (Ps. Sal. 17 : 36, 37 ; Sib. 3 : 49 ; *id.* v. 48).

On sait que l'idée d'un Messie souffrant n'abordait pas les Juifs contemporains de Jésus. Aussi ne sommes-nous pas surpris de ne point rencontrer cette notion dans notre littérature. Les paroles de l'Ancien Testament qui auraient dû attirer l'attention des lecteurs, comme Ps. 22, Es. 53, étaient

peut-être trop indirectement prophétiques et trop au-dessus de la portée des contemporains. Ces paroles sont restées lettre close jusqu'à ce que les événements de la Passion en eurent donné la clé aux croyants.

On a cru parfois trouver une prédiction des souffrances du Messie dans Sap. 2 : 12 à 20. Les Pères, les exégètes de l'ancienne Eglise luthérienne et des théologiens catholiques de nos jours ont appliqué ce passage à la Passion de notre Sauveur. Il est vrai qu'il contient des analogies frappantes, d'une part avec la description des souffrances du Serviteur de Yahvé (Es. 53), de l'autre avec les récits évangéliques. Cependant, il est évident que le δίκαιος est ici un terme collectif; dès le premier verset du chapitre suivant (Sap. 3 : 1), nous lisons le pluriel δίκαιοι. Crampon lui-même dit : « L'auteur parle de l'impie et du juste en général » (note au Livre de la Sagesse 2 : 12).

Les traits que nous avons relevés dans certains Pseudépigraphes se rapportent à un Messie terrestre. Mais dans les paraboles du Livre d'Hénoch (ch. 37 à 71) le Messie est un être céleste, préexistant auprès de Dieu. Les noms qui lui sont donnés montrent qu'il s'agit d'un personnage autre qu'un roi d'Israël, si grand et glorieux qu'on se représente ce monarque.

C'est dans cette partie du livre d'Hénoch que nous rencontrons fréquemment le titre de *Fils de l'homme*. Cette expression appliquée au Messie remonte évidemment à Dan. 7 : 13 « sur les nuées vint comme un Fils d'homme, etc. » Le terme araméen בַּר אֱנָשׁ, *fils d'homme*, employé dans ce passage, ne signifie pas autre chose que *homme* tout court. Mais il faut remarquer que le personnage dont il est question dans cette vision, n'est pas appelé un homme ; il est *comparé* à un homme : כְּבַר אֱנָשׁ, c'est-à-dire *comme* un homme, semblable à un homme[1]. Cet être mystérieux reçoit l'empire universel ; il est vrai que ce même empire, dans les versets 22 et 27 du même chapitre, est conféré *aux saints*

[1] Voir Martin, *Hénoch*, p. XXXVIII.

du Très-Haut, au peuple des saints du Très-Haut. On pourrait en inférer que l'être pareil à un homme, du v. 13, représente le peuple d'Israël. Mais il se passe ici quelque chose de pareil à ce que nous voyons dans l'interprétation de Es. 53. Là aussi le serviteur de Yahvé est primitivement un être collectif, le peuple d'Israël, souffrant dans l'exil. Mais là aussi, l'interprétation chrétienne est dans le vrai, en appliquant — comme le fit le diacre Philippe — ce terme d'une façon individuelle à la personne du Messie, à Jésus-Christ historique.

Le livre d'Hénoch en fait de même pour la locution le *Fils d'homme.* Il dépasse Daniel ; pour lui, le « Messie n'est pas comparé à un fils d'homme, il est *le Fils de l'homme*, un être bien déterminé, doué d'une existence personnelle et indépendante ; personne ne partage ce titre avec lui. Il le porte dans les conditions où Jésus le portera plus tard dans les Synoptiques[1]. La nature de son rôle et de ses fonctions écarte toute exégèse qui voudrait voir en lui un personnage collectif.... » (Martin, *Hénoch*, p. XXXIX.)

Voici comment M. Martin caractérise le personnage du Messie, tel qu'il est dépeint dans le livre d'Hénoch :

« Le Seigneur des esprits a choisi le Messie selon son bon plaisir (Hén. 46 : 3 ; 48 : 6 ; 49 : 4), mais il l'a tenu caché devant lui (48 : 6), et il ne l'a révélé qu'aux saints et aux justes, sans doute par les livres de l'Ancien Testament (48 : 7 ; 62 : 7 ; 69 : 26). Les rois, les grands et les puissants ne le connaîtront qu'au jour du jugement : Ouvrez les yeux, leur dira le Seigneur, et élevez vos cornes pour voir si vous pouvez reconnaître l'Elu (62 : 1).

» Il l'a choisi, il l'a élu avant la création et pour l'éternité. Son nom a été nommé devant le Seigneur des esprits, devant la Tête des jours, avant que le soleil et les signes fussent créés, avant que les étoiles du ciel fussent faites (48 : 2 à 6). Le Messie préexiste donc à la création du monde, et, en attendant l'heure de sa manifestation, il demeure au ciel au-

[1] M. Martin aurait pu dire « dans les Evangiles ; » car Jean emploie ce titre du Messie aussi bien que les Synoptiques.

près de la Tête des jours (46 : 1-2), sous les ailes du Seigneur des esprits ou debout devant lui (39 : 7 ; 49 : 2).

» Ce Messie n'est pas un homme, du moins un homme ordinaire ; il n'est pas un ange, car les *Paraboles* le distinguent toujours des esprits célestes. C'est un être surnaturel sans analogue au monde. L'auteur des *Paraboles* est-il allé plus loin, a-t-il vu une relation de paternité ou de nature entre Dieu et le Messie ? Absolument rien ne permet de l'affirmer. Lors même que l'expression « mon Fils » (105 : 2 *a*), qui n'appartient d'ailleurs pas à cette section, ne serait pas une interpolation chrétienne, elle resterait beaucoup trop isolée et trop imprécise pour servir de base à la théorie de la filiation divine du Messie dans le livre d'Hénoch.

« Le Messie a reçu de Dieu tous les dons : en lui habite l'esprit de sagesse, l'esprit qui éclaire, l'esprit de science et de force, l'esprit de ceux qui se sont endormis dans la justice (49 : 3). Le Seigneur des esprits l'a gratifié d'une sagesse qui coule comme l'eau devant lui (49 : 1) ; il l'a glorifié (51 : 3), et sa gloire demeure pour les siècles des siècles et sa puissance pour les générations des générations (49 : 2).

» C'est par son nom que les justes seront sauvés ; il sera le bâton sur lequel ils s'appuieront pour ne pas tomber, la lumière des peuples, l'espérance de ceux qui souffrent dans leur cœur (48 : 4), et au jour suprême le vengeur de leur vie (48 : 7).

» Il sera investi d'un pouvoir sans bornes. Quand il paraîtra sur la terre, il renversera toutes les puissances de ce monde, symbolisées par des montagnes de fer, de cuivre, d'argent, d'or, d'étain et de plomb. Elles fondront devant lui comme de la cire et s'amolliront à ses pieds (52 : 2-6). Contre lui, la richesse et la puissance ne serviront de rien ; il les anéantira (52 : 7, 8). A sa vue, tous ceux qui habitent sur l'aride se prosterneront pour adorer en lui leur juge suprême (48 : 5).

» La somme du jugement a été donnée, en effet, au Fils de l'homme (69 : 27). Assis sur le trône de sa gloire (55 : 4), le trône même de Dieu (51 : 3), il jugera les anges, « ceux qui

ont séduit le monde » (69 : 27), aussi bien que les hommes, les saints comme les pécheurs (61 : 8-13). Tous les esprits célestes et tous les ressuscités du scheol et des enfers comparaîtront devant lui (51 : 1, 2). Il pèsera leurs œuvres dans la balance (61 : 8), et il choisira parmi eux les justes et les saints (51 : 2).

» Juge parfaitement éclairé et équitable, car la justice habite en lui (46 : 3), il verra tous les pécheurs (41 : 9), et il révélera les trésors des secrets (46 : 3), c'est-à-dire les mérites des bons et les récompenses qui leur sont réservées, les crimes des méchants et les châtiments qui les attendent. Il jugera les choses et les voies les plus secrètes (49 : 4 ; 61 : 9). Devant lui, l'injustice s'évanouira comme l'ombre et n'aura pas de refuge (49 : 2).

» Juge inexorable, rien ne pourra le fléchir. Nul ne pourra songer à l'attendrir ou à prononcer devant lui des paroles vaines (49 : 4). Les rois, les puissants et ceux qui possèdent la terre le verront et le reconnaîtront alors, quand il siégera sur le trône de sa gloire ; ils seront terrifiés et la douleur les saisira. Ils tomberont devant lui sur leur face, pour adorer ce Fils de l'homme, le supplier et lui demander miséricorde (62 : 3-9), mais il sera trop tard, ils seront chassés de devant sa face (62 : 10, 11 ; 63 : 11).

» Juge tout-puissant enfin, il suffira d'une parole de sa bouche pour exécuter ses sentences, pour mettre à mort tous les pécheurs et détruire tous les méchants (62 : 2). (Martin, *Hénoch*, p. XL à XLII.) »

Il est intéressant de constater que, dans les ouvrages juifs postérieurs à Jésus-Christ, le nom de Fils de l'homme disparaît. Ce fait est facile à expliquer. Jésus s'étant donné ce titre, l'a démonétisé aux yeux des Juifs fanatiques ; il était donc inadmissible d'en revêtir encore le Messie qu'on attendait toujours.

C'est pour la doctrine du Messie que notre littérature mérite surtout d'être appelée un pont de l'Ancien au Nouveau Testament. Ce que le passage isolé Dan. 7 : 13 ne fait qu'indiquer, le livre d'Hénoch le développe, en fait une doctrine

détaillée, cohérente. Tandis que, en ne tenant compte que de l'Ancien Testament, il faut opérer par raisonnement, par analogie, par déduction, pour arriver à trouver la préexistence du Messie, en utilisant par exemple ce qui est dit de la sagesse dans Prov. 8 : 22-31, certains passages des Psaumes, comme Ps. 2, les textes concernant l'Ange de l'Eternel, — ici la préexistence d'un Messie céleste, ses vertus nombreuses, ses fonctions de juge délégué de Dieu au dernier jour, — tout cela est clairement enseigné.

Après avoir pris connaissance de ces passages du livre d'Hénoch, nous ne sommes plus surpris des affirmations si catégoriques du Nouveau Testament proclamant la préexistence du Messie, comme Jean 1 : 1 ; 17 : 5, 24; Eph. 1 : 4; Col. 1 : 14-17; 1 Pierre 1 : 20; etc. Ces paroles et d'autres ne sont que l'application à la personne concrète et historique du Sauveur des déclarations du livre d'Hénoch.

Les savants discutent la question de savoir si le Messie Fils de David, roi terrestre, et le Messie céleste, préexistant, sont, aux yeux des Apocryphes et Pseudépigraphes, un seul et même personnage ou s'il faut y voir deux Messies. Il me semble que l'identité de ces deux types de Messie est l'alternative la plus plausible ou, pour m'exprimer plus exactement, qu'il s'agit d'un seul et même personnage, présenté sous deux faces différentes.

Les mêmes qualités de justice, de pureté, etc., sont attribuées à l'un et à l'autre. Il me paraît qu'on peut admettre ceci : le type davidique, terrestre, est le plus ancien. C'est par la réflexion qu'on en est arrivé à penser qu'un être aussi richement doué que le Messie davidique ne pouvait être un homme comme un autre, qu'il devait être l'homme par excellence, l'homme idéal, enfin que — comme tel — il avait une origine divine. L'auteur du livre d'Hénoch — puisque c'est de lui surtout qu'il s'agit — trouvait dans l'Ancien Testament le germe de cette doctrine ; il n'a fait que la développer. Déjà dans l'Ancien Testament, l'identité du Messie davidique et du Messie divin pouvait être lue, pour ainsi dire, entre les lignes, je rappelle Ps. 2; Esaïe 9 : 1-6; 11 : 1-10.

Le livre d'Hénoch a simplement coordonné ces indications.

A la venue de Jésus, le peuple juif était donc préparé à recevoir les déclarations du Fils de Marie sur son origine divine; ses apôtres l'ont enseignée après lui. Si Paul n'emploie pas le titre Fils de l'homme, il proclame assez clairement la préexistence du Messie.

* * *

L'étude à laquelle nous venons de nous livrer a peut-être fait naître en vous, messieurs, deux questions que nous devrions examiner, si le temps ne nous l'interdisait absolument. Je ne puis que les indiquer.

1° Les Apocryphes et les Pseudépigraphes ont-ils puisé leurs idées exclusivement dans l'Ancien Testament, ou ont-ils subi l'influence de religions étrangères?

Cette question est débattue aujourd'hui avec toutes les ressources de la science relativement récente des religions comparées. Je dirai brièvement que, pour quelques-uns de ces ouvrages, une influence grecque est incontestable. La chose est évidente pour la Sapience et pour le soi-disant quatrième livre des Maccabées. L'auteur de la Sapience est un Juif convaincu, qui a en horreur le paganisme; mais il emprunte à la philosophie grecque sa méthode d'allégorisation et plusieurs notions, comme les quatre vertus cardinales (8 : 7), les quatre éléments: eau, terre, feu, air (7 : 3, 17; 17 : 10; 19 : 18-21; etc.). Un trait intéressant, c'est le dualisme qu'il établit, à la façon des platoniciens, entre l'âme et le corps, l'esprit et la matière. L'Ancien Testament, on le sait, ne conçoit pas la vie en dehors du corps; l'âme est dans le sang et la vie s'écoule avec le sang. Pour l'auteur de la Sapience, le corps est d'essence inférieure; il n'est qu'une tente terrestre pour le νοῦς, 9 : 15 : γεῶδες σκῆνος. Il y a là, pour le dire en passant, une analogie frappante avec 2 Cor. 4 : 16 à 5 : 10, analogie qui s'étend jusqu'aux mots employés, car Paul dit, en parlant du corps: ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους (2 Cor. 5 : 1). Je vois ici un exemple d'influence directe exercée par un livre apocryphe sur un auteur du Nouveau Testament. — Mais nous ne pouvons nous y arrêter.

On a beaucoup discuté ces derniers temps la question d'une influence du parsisme sur les Apocryphes et les Pseudépigraphes, en particulier pour la doctrine de Satan, et aussi pour ce qui concerne la résurrection. Je ne suis pas compétent dans ce domaine.

2° La seconde question, que nous ne pouvons également qu'effleurer, est celle-ci : Comment comprendre que les écrivains du Nouveau Testament, si absolus quand il s'agit de l'autorité de l'Ecriture, c'est-à-dire de l'Ancien Testament, se soient laissés influencer par la littérature dont nous nous occupons? Comment Jude cite-t-il comme chose connue et admise la lutte entre Micaël et Satan autour du corps de Moïse? Comment peut-il admettre qu'« Enoch, le septième homme depuis Adam », soit l'auteur du livre qui porte son nom? Il faudrait parler aussi des citations scripturaires introuvables dans l'Ancien Testament, dont deux sont faites par Jésus lui-même (Luc 11 : 49; Jean 7 : 38. — Et encore Jacq. 4 : 5)[1].

Il y a là une difficulté sérieuse. Pour certains cas, on peut admettre que les auteurs du Nouveau Testament puisaient dans la tradition orale, par exemple quand Paul nomme les adversaires de Moïse (2 Tim. 3 : 8). Mais cela n'explique pas tout.

Nous comprendrions mieux des citations empruntées à tel Apocryphe sobre et raisonnable, comme 1 Maccabées, Sirach ou la Sapience. Mais aucun livre apocryphe n'est cité expressément dans le Nouveau Testament; c'est, au contraire, le livre d'Hénoch, mélange singulier de fantaisie désordonnée et de pensées profondes, qui a l'honneur d'être cité par Jude.

Faut-il dire que la notion de l'Ecriture-Sainte ou d'un canon fermé était encore flottante au moment où les livres du Nouveau Testament furent rédigés? On sait que le canon de l'Ancien Testament ne fut définitivement fixé que tout à la fin du premier siècle de notre ère. Faut-il admettre que l'autorité absolue n'était reconnue qu'à la loi (Pentateuque)

[1] Voir Lucien Gautier, *Introd. A. T. II*, p. 478.

et aux péricopes des Prophètes qui étaient lues les jours de sabbat dans la synagogue, le reste des Prophètes et tous les Hagiographes n'ayant qu'une valeur relative? Cela me paraît difficile à croire, car, — sans parler des cinq Meguilloth qu'on lisait régulièrement aux fêtes, — nous voyons Jésus et les apôtres citer, comme faisant autorité, des Psaumes et des passages de Daniel qui ne figuraient pas au programme des lectures hebdomadaires publiques.

Je laisse la question ouverte.

* * *

Cherchons maintenant à tirer quelques conclusions de l'étude sommaire et fort imparfaite à laquelle nous vous avons conviés.

Les Apocryphes et les Pseudépigraphes de l'Ancien Testament comblent une lacune. Ils nous renseignent sur les idées qui avaient cours parmi les Juifs dans les deux derniers siècles avant Jésus-Christ et jusqu'au terme du premier siècle de notre ère. Les auteurs de ces livres ont fréquemment prolongé les lignes ébauchées dans l'Ancien Testament, par la réflexion et en faisant usage des ressources que leur fournissait leur connaissance des religions et des philosophies étrangères, ils ont développé des germes, poursuivi et perfectionné des prédictions et des espérances.

Jésus-Christ, apparaissant dans le milieu ainsi préparé, a pu opérer avec des notions connues et universellement admises, sur lesquelles il a enté les révélations qu'il avait à donner. Il y a donc eu un véritable enrichissement produit par cette littérature. Elle intéresse les théologiens et ne doit pas être négligée.

Mais de là à entonner un dithyrambe à la louange de toute cette littérature, il y a loin. Pour les Pseudépigraphes, ne craignons pas de dire que les vérités qu'on y trouve sont des lueurs au milieu de ténèbres épaisses et que l'appréciation de Cornill que nous citions au cours de ce travail, a sa raison d'être. A part les Psaumes de Salomon, il y a réel-

lement là un ensemble de produits d'une imagination dévergondée.

Quant aux Apocryphes, la réaction qui s'est faite ces dernières années en leur faveur, a aussi été trop loin. Admettons que 1 Macc. pourrait avec autant et plus de raison que le Cantique et Ester entrer dans le canon de l'Ancien Testament, il n'en est pas moins singulièrement exagéré de dire:

« On ne peut s'empêcher de comparer 1 Maccabées aux livres historiques canoniques, et cette comparaison est toute à l'avantage de l'Apocryphe.

» Le vieux point de vue théocratique a fait place à une *conception naturelle des évènements*[1]. Pas de miracles qui frappent l'imagination, pas de merveilleuses interventions de Dieu qui, pour protéger son peuple, renverse les lois de l'univers, ou déploie un bras atrocement vengeur contre d'autres créatures qui sont ses créatures aussi bien que les Juifs! Si les Maccabées remportent succès sur succès, ils le doivent avant tout à leur habileté stratégique et à leur diplomatie: ils savent payer d'audace quand il le faut, flatter les passions et même répandre à propos de fortes sommes d'argent (par exemple 11 : 24). Le seul fait extraordinaire de tout le livre (11 : 69 à 74) ne paraît tel qu'à la suite d'une négligence de rédaction, peut-être grâce à une mauvaise traduction grecque du texte araméen. Sans doute, les combattants ont une confiance absolue en Dieu et ne manquent pas de l'invoquer avant de se lancer dans la mêlée (par exemple 2 : 20 ss.; 3 : 18 ss.; 3 : 60; 4 : 8-11, 24 s.; 7 : 37-39, 40; 11 : 71; 12 : 9, 15; 16 : 3, etc.); mais, en réponse à leurs prières, Dieu n'intervient pas d'une façon surnaturelle. Il agit dans les cœurs, sans qu'il nous soit dit de quelle façon, et nous devinons une action toute semblable à celle qui fait aujourd'hui l'objet de notre foi[2]. »

Si la foi de M. André est satisfaite, la nôtre ne craint pas d'exprimer sa préférence pour une historiographie qui admet l'intervention d'un Dieu personnel.

[1] C'est M. André qui souligne.

[2] L. E. Tony André, *Les Apocryphes de l'Ancien Testament*, p. 72.

Nous sommes peiné de rencontrer le passage suivant dans l'introduction générale à l'excellente édition française des Apocryphes publiée par la Société biblique de Paris[1] :

« Au point de vue historique, le seul qu'il convienne d'envisager ici, l'opposition aux Apocryphes est bien peu justifiée. Elle a pour point de départ la constatation de leur absence dans le canon hébraïque. Mais le Nouveau Testament n'y figure pas davantage, et nul n'a songé à réclamer pour cela son exclusion de la Bible. »

On se demande si on a bien lu ! Le raisonnement est vraiment d'une faiblesse extrême. Il est clair que si le Nouveau Testament a été ajouté à l'Ancien, c'est qu'il est le document d'une nouvelle révélation.

Non ! S'il y a, dans le canon de l'Ancien Testament des livres comme le Cantique et Ester, — si nous trouvons dans l'Epître de Jude le livre d'Hénoch attribué à ce patriarche et cité comme autorité, — nous dirons que Dieu a voulu par là nous empêcher de nous faire les esclaves de la lettre, même de la lettre de la Bible. Mais malgré ces infirmités, la Bible dans son ensemble restera toujours ce qu'elle a été pour nos pères et nos mères : le livre dans lequel l'Esprit de Dieu a déposé ce que nous devons savoir pour acquérir le salut. Notre instinct de Réformés, affiné et éclairé par le Saint-Esprit, a été bien inspiré en refusant de recevoir comme Ecriture-Sainte les Apocryphes et les Pseudépigraphes, ouvrages instructifs et intéressants pour la science théologique. Ces écrits, au milieu de beaucoup de matériaux absurdes, de mauvais goût et inutilisables, renferment un certain nombre de pensées élevées et de notions religieuses bienfaisantes, mais ils ne sont pas de nature à guider nos pas sur le chemin du ciel.

[1] P. XXIII.

LE PARLER EN LANGUES

et ses conditions psychologiques[1]

PAR

ÉMILE LOMBARD

Jusqu'ici notre exposé a eu un caractère essentiellement descriptif. Parfois sans doute la description doit anticiper sur l'explication. On l'a vu, par exemple, quand nous avons mis, chemin faisant, telle forme de glossolalie en rapport avec tel état de conscience et d'émotivité. Dans l'étude d'une matière aussi complexe, on ne peut éviter que les diverses questions à traiter n'empiètent un peu les unes sur les autres. Mais, en somme, les inductions exégétiques et les comparaisons documentaires auxquelles nous nous sommes livré jusqu'à présent tendaient à faire connaître le parler en langues en tant que phénomène donné. Il reste maintenant à expliquer ce phénomène, ou plus exactement, à en faire tant bien que mal la théorie.

I

Psychologie collective. Contagion et imitation.

La glossolalie se manifeste tantôt individuellement, tantôt, — c'est le cas le plus fréquent, — chez plusieurs individus en rapport les uns avec les autres. Cette distinction est toute

[1] Voir livraisons de janvier-avril, juillet-août et septembre-octobre 1909.

relative, comme nous allons le voir, mais pose utilement la question du mode de propagation psychologique.

Dans la mesure où elle affecte un groupe, une collectivité, et s'y reproduit par imitation, la glossolalie est du ressort de la *psychologie des foules*. Cette dénomination ne doit pas faire oublier que ce n'est pas le nombre qui importe ici, mais l'homogénéité mentale. L'absorption des tendances individuelles par les tendances sociales peut se réaliser dans un groupe numériquement fort restreint. « A certains moments, une demi-douzaine d'hommes peuvent constituer une foule psychologique, tandis que des centaines d'hommes réunis par hasard peuvent ne pas la constituer[1]. »

Si les chiffres bruts ne font rien à l'affaire, il y aurait intérêt à déterminer la proportion de glossolales que compte tel conventicule, telle communauté. On mesurerait ainsi le plus ou moins de résistance que la contagion y rencontre. Quoique les éléments d'une statistique comparative fassent défaut, on peut tenir pour rare qu'une agglomération de quelque importance participe entière aux phénomènes caractéristiques du parler en langues. A Jérusalem, tous les disciples sont censés recevoir le don (Act. 2 : 4); mais il y a trop de flottement dans les indications du contexte pour qu'on puisse prendre cette généralisation au pied de la lettre. A Corinthe, malgré les mots : *si tous parlent en langues* (1 Cor. 14 : 23), qui font intervenir l'hypothèse d'un cas extrême, et malgré l'estime dans laquelle la glossolalie était tenue par la majorité des croyants, les πνευματικοί paraissent n'avoir formé qu'une catégorie privilégiée dans l'ensemble de la communauté (cf. v. 16-17). C'est le cas aussi dans les milieux modernes où ce charisme est cultivé[2]. Au point de

[1] G. Le Bon, *Psychologie des foules*, 6e éd., Paris 1902, p. 13.

[2] Büsching dit qu'à Gross-Almerode les glossolales n'étaient pas plus de dix, ce qui ne prouve pas, comme il le croit, que la contagion psychologique ne soit pas en cause chez eux (*op. cit.*, p. 7). J.-B. Cardale en avait observé neuf à Port-Glascow (*The morning watch*, II, 1830, p. 871). M. Barrat, dans l'entretien qu'il eut avec le représentant d'un grand journal norvégien, déclarait qu'à ce moment le don avait été reçu à Christiania par une vingtaine de personnes (*Sabbathklänge*, 2 fév. 1907, p. 73).

vue de la psychologie collective, il faut tenir compte, et du pouvoir suggestif que les glossolales exercent sur leur entourage, et de l'apport dynamogénique qu'ils reçoivent par le fait des mouvements d'attention expectante, d'admiration, de crainte sacrée, qui convergent vers eux en retour.

Ce n'est là qu'un effet de la loi d'unification mentale qui se vérifie partout où des individus sont soumis ensemble à l'action d'un sentiment simple et fort. Mais nulle part ces courants d'unanimité, qui peuvent être suivant les cas bienfaisants ou redoutables, ne se forment plus fréquemment que dans les assemblées religieuses. Tout l'art du parfait revivaliste consiste à les y faire circuler à volonté. Il arrive que des assistants, venus en simples curieux, ne puissent résister à l'emballement général et se mettent à confesser leurs péchés, — ou, comme cela s'est vu, à danser en rond avec la troupe des fidèles. Tous ces effets ont été attentivement étudiés et abondamment décrits, et l'on ne s'attend pas à ce que nous refassions ici l'excellent chapitre de Murisier sur la contagion de l'émotion religieuse[1]. Nous voulions montrer seulement que la glossolalie devient épidémique au même titre que tout geste et tout acte de participation suggérés à une assemblée ou à un conventicule suffisamment unifié. Certaines personnes ne peuvent être témoins d'une manifestation glossolalique sans se sentir irrésistiblement poussées à parler en langues à leur tour. Il en est qui font leur possible pour réagir et qui n'y réussissent pas. Le verbo-automatisme un instant comprimé n'éclate ensuite qu'avec plus de violence[2].

Ce n'est pas que l'effet de la suggestion soit toujours immédiat, foudroyant. Souvent au contraire il y a un temps d'incubation plus ou moins long. Tel sujet n'obtient le don pour son compte que bien des jours ou bien des mois après l'avoir vu se manifester chez autrui. Et si la présence d'un public stimule les uns, elle paraît agir inhibitivement sur les autres, — affaire de timidité ou de respect des convenances,

[1] Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*, p. 147 et ss.

[2] Cf. Baxter, *Narrative of Facts*, etc., p. 133; Büsching, *op. cit.*, p. 7-8.

— car leurs automatismes ne débutent ni dans l'assemblée où ils ont vu le phénomène se produire, ni dans une assemblée subséquente, mais sans témoins ou en très petit comité. Toutes les transitions existent entre les cas où l'individu cède directement à la sollicitation de l'exemple, à la pression de l'enthousiasme ambiant, et ceux dans lesquels il ne suit le mouvement qu'après tout un travail d'adaptation rétrospective. On peut encore parler de mentalité collective, de fait psychique social, mais non plus de psychologie des foules, si ce mot évoque l'idée d'une influence directe, instantanée, de la collectivité sur l'individu.

Il y a plus. Certains sujets n'ont pas besoin pour recevoir cette impulsion initiale d'assister à une manifestation de glossolalie. Il leur suffit d'en lire ou d'en entendre le récit; surtout ils trouvent une incitation décisive dans la lecture et la méditation des textes bibliques concernant l'envoi du Saint-Esprit. Au reste, affiliés à des cercles où l'exaltation religieuse est systématiquement cultivée, ils bénéficient ainsi d'un entraînement émotif qui est bien de nature à favoriser le développement de leurs automatismes. Voici, par exemple, comment M. Barrat raconte qu'il a été amené à parler en langues. Il était parti pour l'Amérique afin d'y trouver les fonds nécessaires à la construction d'un nouveau lieu de culte. Le résultat de sa collecte le déçut profondément; d'où une violente lutte morale qui aboutit à lui faire « déposer aux pieds du Seigneur » son activité, sa situation personnelle, son honneur. Il voit avec raison dans cette attitude intérieure de détachement et de passive confiance un état propice à l'apparition de la glossolalie. « Ce complet dépouillement fut le premier pas que je fis vers l'immense victoire que je devais remporter. J'entendis parler d'un grand Réveil à Los Angeles en Californie et je compris qu'il était nécessaire de recevoir la puissance communiquée aux disciples lors de la Pentecôte.... J'espérais obtenir le don des langues de feu, afin de pouvoir parler diverses langues. Je dus attendre cinq semaines. Un jour, dans une réunion, je sentis qu'il se préparait quelque chose de nouveau. En ma vie je

n'ai jamais rien ressenti de plus étrange. Je demandai à une personne l'imposition des mains, accompagnée de prière comme du temps des apôtres. Une force extraordinaire me tint courbé à terre. Je ne perdis pas connaissance un seul moment. Puis je réclamai l'intercession d'un Norvégien et d'une femme de pasteur venue de Los Angeles. Comme ils commençaient à prier, ma mâchoire inférieure se mit à remuer toute seule, ainsi que ma langue. On me pria de parler, mais je répondis : « Non, il ne faut pas brusquer les choses... » Nous allons voir si Dieu veut se servir de ma bouche pour » parler. » C'est alors que se produisirent les phénomènes que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner d'après la même relation ; hallucination lumineuse (couronne et langue de feu), sensation d'influx dynamogénique et enfin glossolalie[1]. Ainsi les automatismes de M. Barrat éclosent bien dans l'environnement favorable d'une réunion d'édification mutuelle ; il a recours aux adjuvants suggestifs de la prière et de l'imposition des mains. Mais le processus remonte plus haut. L'idée qu'il peut, qu'il doit recevoir le baptême de l'Esprit sous la forme classique du don des langues s'impose à sa conscience lorsqu'il entend parler du Réveil californien. Et cette nouvelle ne lui fait tant d'impression que parce qu'elle donne à ses yeux un regain d'actualité et de force au vieux récit de la Pentecôte chrétienne. Auparavant déjà, le terrain avait été préparé par une crise affective intense, facteur sur l'importance duquel nous aurons à insister.

L'exemple du pasteur Paul montre qu'une lecture appropriée, faite au bon moment, peut contribuer davantage à l'apparition du phénomène que le fait même d'assister en personne à de nombreuses manifestations glossolaliques. Ayant appris que l'on parlait en langues, et beaucoup, en Amérique, puis en Norvège, il fit dans ce dernier pays un voyage et constata la vérité des récits des journaux. « Toutefois, ajoute-t-il, je ne me sentais pas encore obligé, pour mon compte, de rechercher ce don. » La lecture de 1 Corinthiens

[1] *Sabbathklänge*, art. cit., p. 72.

lui en faisait envisager la possession comme désirable ; mais il hésitait à le demander dans ses prières à cause de la parole : « A chacun le Saint-Esprit distribue ses dons *comme il le veut.* » (1 Cor. 12 : 11). Sur ces entrefaites il reçut un numéro de la feuille américaine *Intercessory missionary* contenant un article intitulé : « Qu'est-ce que la Pentecôte ? » L'auteur disait, en s'appuyant sur Actes 2, que la Pentecôte n'est une réalité vécue que pour ceux qui ont eux-mêmes parlé en langues. M. Paul ne put accepter cette affirmation sans résistance, certain qu'il était d'avoir été baptisé d'Esprit et de feu. Néanmoins l'article en question le remua profondément, et déposa dans son imagination suggestible des germes qui ne devaient pas tarder à s'y développer. Il se dit que puisque le don des langues était compris dans la promesse de la Pentecôte, il devait, lui aussi, le recevoir. Mais c'est de Dieu seul qu'il voulut tout attendre. Soucieux de sauvegarder l'autonomie de son expérience spirituelle, il prétendit se passer des interventions humaines auxquelles nous avons vu M. Barrat faire appel : « Je ne pouvais compter sur aucun secours humain et je ne le voulais pas. *Je n'ai réclamé de personne l'imposition des mains....* Non, Dieu avait parlé, il appartenait à lui seul d'accomplir en moi sa promesse. *J'en vins donc à avoir faim et soif de parler en langues : ce désir était d'une intensité telle que je ne puis l'exprimer.* » On reconnaît là l'ardeur passionnée avec laquelle les chrétiens corinthiens recherchaient les charismes, en particulier le plus populaire de tous (ζηλωταί ἐστε πνευμάτων, 1 Cor. 14 : 12). A ce point d'hypertension psychologique, ce qu'on attend arrive, et a l'air d'arriver tout seul. Cependant la serre chaude est nécessaire pour achever la maturation du fruit. Après toutes ces péripéties intérieures, les premières émissions automatiques de M. Paul se manifestèrent en la présence et avec le concours, peut-on dire, des membres d'un conventicule pieux. C'est à Königsberg, après des nuits passées en prières, qu'il eut la sensation caractéristique d'une mise en mouvement de ses mâchoires. « C'était un signe, dit-il, comme quoi mon espoir ne serait pas déçu.... Dans ces dispositions, je me

rendis à L***. Le 15 septembre, à la réunion du matin, la force du Seigneur vint sur moi et pendant tout le jour ne cessa de travailler mon corps.... Le soir, nous eûmes encore une réunion de prières; six frères étaient avec moi. Entre dix et onze heures, un travail si intense se produisait déjà dans ma bouche, que mes mâchoires, ma langue et mes lèvres faisaient des mouvements sans que j'y fusse pour rien.... Quand j'essayais de parler à haute voix, c'était en vain; *aucun mot allemand ne correspondait aux positions prises par mes organes buccaux; et les mots des autres langues connues de moi ne s'y adaptaient pas davantage....* Je compris de cette façon que ma bouche parlait silencieusement dans une langue étrangère.... Vers onze heures, plusieurs d'entre nous se retirèrent. Il ne resta avec moi que deux frères, dont le pasteur H.... Nous recommençâmes à prier.... Alors *il me sembla qu'il se formait dans mes poumons un organe qui émettait des sons adaptés aux positions successives de ma bouche en mouvement.* Il fallait que cela se fît avec une grande rapidité. Les sons semblaient sortir en tourbillonnant. » Ainsi apparut la langue singulière qui fut prise pour du chinois, puis une autre d'un timbre tout différent, et dès lors les glossolalies se succédèrent en nombre; la suggestion avait agi jusqu'au bout[1].

L'élément individuel est encore plus marqué dans l'élaboration des automatismes de Mary Campbell, quoique on puisse également les rattacher à des influences antérieures et à des croyances régnantes, — facteurs sociaux. Cette jeune fille appartenait à une famille de gens à la piété exaltée, nourris de l'idée que les dons de l'Esprit, précurseurs du retour de Christ, n'attendaient pour réapparaître que d'être demandés avec foi. Et par les dons de l'Esprit ils entendaient avant tout, naturellement, celui qui frappe le plus l'imagination, le don des langues. Alexandre Scott, le collaborateur d'Irving, avait porté en Ecosse ces préoccupations charismatiques, qui depuis les temps de la primitive Eglise sont tou-

[1] *Die Heiligung*, oct. 1907, p. 2-5.

jours allées de pair avec les rêves de l'eschatologie. Isabelle, la fille aînée, était morte en odeur de sainteté. Mary hérita des dispositions mystiques de sa sœur. Au printemps de 1830, on la croyait au dernier stade de la phtisie. Un soir, le 21 mars 1830, elle se leva soudain de son lit, qu'elle n'avait pu quitter depuis des semaines, et se mit à parler dans une langue incompréhensible. Ce discours dura plus d'un quart d'heure; il fut prononcé à haute voix, avec une force étonnante chez une personne dont la bouche n'émettait plus à l'ordinaire qu'un pénible et rauque sifflement. Huit jours plus tard, nouvel accès de glossolalie. Mary était retombée dans son état d'extrême faiblesse, quand, vers le milieu d'avril, elle reçut par lettre le « Lève-toi et marche » qui la guérit [1]. Ce message lui était adressé par James Mac Donald, dont nous avons déjà cité le nom comme celui d'un des glossolales de Port-Glascow. Le don des langues fut en effet accordé à son frère George, puis à lui. Et les familles Campbell et Mac Donald constituèrent un foyer de culture glossolalique d'où la contagion devait gagner Londres [2].

On voit combien est important, dans l'histoire des manifestations collectives de glossolalie, le rôle des individus qui servent d'initiateurs. En thèse générale il n'est pas exact de dire que les grands élans des foules et des assemblées « n'ont pour lieu d'origine aucune conscience particulière [3]. » Il faut toujours que quelqu'un commence, fasse le geste ou dise le mot qui déchaîne la colère, l'enthousiasme, la pitié. Il est vrai que cette intervention initiale peut passer inaperçue ; l'individualité d'où elle émane rentre, aussitôt après, dans le grand anonymat collectif. C'est pour cela sans doute qu'on se figure parfois que le mouvement n'est parti de personne, mais de tout le monde à la fois. Dans bien des cas pourtant, le meneur se révèle, son action continue à être dirigeante et la foule salue en lui un chef. Les chefs glossolales que nous

[1] On ne saurait s'étonner de voir la glossolalie voisiner avec les *χαρίσματα ἰαμάτων* (1 Cor. 12 : 9-10, 28).

[2] Cf. MILLER, *op. cit.*, p. 51 et ss. ; ROSSTEUSCHER, *op. cit.*, p. 194 et ss.

[3] E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, 2e éd., Paris 1901, p. 9.

connaissons, comme Mary Campbell, comme M. Barrat, ont tous les traits de la physionomie de l'entraîneur religieux en général. Aussi bien voyons-nous que leur influence ne s'est pas bornée à inaugurer la glossolalie dans un milieu donné, mais qu'ils ont été, à d'autres égards encore, de ceux que l'on suit. A plus forte raison peut-on le dire d'un Montanus, dont le parler en langues a fait école, et dont l'hérésie a remué toute la chrétienté. Chez tous, plus ou moins, se rencontrerait cette combinaison d'asthénie psychique et d'exaltation du moi dont M. Rogues de Fursac parle à propos du revivaliste gallois Evan Roberts, et d'où il montre que résulte une hyperactivité de l'automatisme mental[1].

Ce qui est incontestable, c'est que « le meneur a d'abord été le plus souvent un mené. Il a été lui-même hypnotisé par l'idée dont il est ensuite devenu l'apôtre[2]. » Ceci s'applique aussi à nos glossolales entraîneurs. Accessibles aux suggestions lointaines, ils les changent pour leur entourage en suggestions directes. Les récits relatifs au parler en langues s'impriment en traits frappants dans leur imagination consciente ou subconsciente ; de l'image forte à l'extériorisation automatique, le passage est naturel ; et leurs automatismes une fois déclanchés en suscitent de pareils chez des individus dont la suggestibilité moins affinée ne serait pas capable de réagir aux sollicitations impersonnelles d'un texte, d'une tradition.

Dans les cas le plus franchement sporadiques, il y a prédominance des facteurs individuels, mais non exclusion des autres influences. Toujours les suggestions extérieures collaborent à l'auto-suggestion. On le voit chez Le Baron, chez Mlle Smith ; on le verrait sans doute chez la Voyante de Prévorst, si l'on avait sur la genèse de sa langue intérieure les renseignements voulus. L'occultisme, ses croyances, ses pratiques, constituent comme le supranaturalisme chrétien un milieu psychique approprié au développement de la glosso-

[1] J. Rogues de Fursac, *Un mouvement mystique contemporain. Le Réveil religieux du Pays de Galles (1904-1905)*. Paris 1907, p. 101-102.

[2] Le Bon, *op. cit.*, p. 106.

lalie ; les facilités de propagation sont moindres, mais la culture du phénomène plus intensive. — Le Baron, initié aux expériences d'un groupe spirite, est saisi par la hantise d'une réincarnation. Son verbiage automatique est en rapport logique avec cette idée, de même qu'aux yeux de certains croyants l'attente du parler en langues découle de la foi au Saint-Esprit. Le discours en langue étrangère, qu'un occultiste lui adresse entre temps, introduit dans toute cette histoire un élément bien marqué de contagion[1]. — Les idiomes subliminaux du célèbre médium de Genève font partie d'un ensemble d'automatismes qui étaient en germe, depuis ses années d'adolescence, dans les couches profondes de sa personnalité, mais dont l'efflorescence fut provoquée par son initiation au spiritisme. M. Flournoy estime que, sans cette circonstance décisive, les dispositions à l'automatisme se seraient atténuées et auraient fini par disparaître chez Hélène, comme chez tant d'autres jeunes filles romanesques et nerveuses dont les symptômes de désagrégation mentale (rêveries, velléités hallucinatoires, obsessions) se corrigent graduellement après la crise de la puberté. Mais le spiritisme vint donner un essor nouveau à toute cette activité subconsciente en voie de disparition. « Les fictions assoupies se réveillèrent, les rêveries d'antan reprirent leur cours, et les images de la fantaisie subliminale recommencèrent à proliférer de plus belle lorsqu'elles eurent rencontré dans les fécondes suggestions de la philosophie occulte des points de ralliement et des centres de cristallisation.[2] » Transportée en esprit dans l'Inde du moyen âge, où elle s'imaginait avoir vécu une existence antérieure, Mlle Smith devait naturellement entendre parler la langue prétendue du pays et de l'époque, puis s'en servir elle-même, quelle que soit d'ailleurs la provenance des quelques mots sanscrits dont elle disposait. L'apparition du martien se rattache aussi très étroitement à l'idée d'un rapport médianimique avec Mars, idée suggérée probablement par des conversations relatives aux conditions

[1] Le Baron, art. cit., p. 286.

[2] Flournoy, *Des Indes*, p. 30.

d'habitabilité de cette planète, et par le vœu qu'aurait exprimé une personne d'en savoir plus long sur les habitants des astres. « Je n'ai connaissance, dit M. Flournoy, d'aucun incident extérieur qui ait poussé Mlle Smith à faire parler aux gens de là-haut un idiome original, mais il peut s'en être produit, et d'ailleurs une idée aussi naturelle a bien pu aborder d'elle-même la pensée subconsciente et devenir l'autosuggestion initiale de la langue martienne.[1] » En tout cas cet idiome n'aurait pas atteint un degré de perfection si remarquable sans la curiosité avisée dont ses débuts furent entourés.[2]

On comprend que les formes supérieures de glossolalie se rencontrent plutôt dans les cas isolés, qui se prêtent mieux à l'investigation scientifique, que dans les manifestations collectives, celles-ci étant privées en général, par leur caractère même et par la mentalité des milieux où elles se produisent, de ce contrôle avantageusement stimulateur. Mais cette différenciation n'a rien de spécifique ; les cas observés individuellement, et ceux dont la multiplication affecte une allure plus ou moins épidémique, peuvent se rencontrer sous les mêmes rubriques de classification et de description. Le pseudo-langage de Le Baron, par exemple, se place sensiblement au même niveau que les glossolalies irvingiennes. Et il ressort de toutes les observations que nous avons citées jusqu'à présent, sans qu'il soit nécessaire d'y revenir en détail, que les formes frustes ne se présentent pas seulement dans

[1] *Ibid.*, p. 147.

[2] Le développement du martien s'est fait en trois étapes : 1° émission rapide, à l'état de transe, d'un incompréhensible jargon; 2° apparition, dans un accès d'hémi-somnambulisme consécutif au réveil, de quatre mots qui sont du français déformé et dont le sens put être déterminé d'après les noms propres qui les accompagnaient (*metiche*, Monsieur ; *médache*, Madame ; *métaganiche*, Mademoiselle; *kin'l'che*, quatre); 3° interruption de sept mois; puis nouvelles et amples glossolalies martiennes, celles-ci régulièrement traduisibles, le vocabulaire martien s'étant fixé dans l'intervalle. La langue de Mars se serait donc subconsciemment formée pendant cette période d'incubation, à l'imitation de ces quatre premiers mots véritables, fabriqués *impromptu* pour répondre au désir des assistants, qui cherchaient à obtenir des termes à signification précise. (*Ibid.*, p. 148 et ss.)

les épidémies glossolaliques, mais jouent aussi leur rôle au début tout au moins des processus les plus remarquablement individualisés.

En somme, le côté social du phénomène est toujours représenté par quelque influence subie, par quelque suggestion reçue, par quelque mot d'ordre consciemment ou subconsciemment suivi. Mais ce n'est pas une raison pour qu'en principe la question de genèse individuelle ne se pose pas. On se persuade trop facilement qu'il ne s'agit, chez les glossolales d'aujourd'hui, que de symptômes anachroniques, calqués sur ceux dont le Nouveau Testament fait mention. Certes ce souvenir contribue beaucoup à la reproduction du phénomène. Mais tout n'est pas dit par là, et il faut se garder en ces matières du trop simpliste *post hoc ergo propter hoc*. Les esprits hantés d'images bibliques sont naturellement enclins à un plagiat inconscient de la Pentecôte. Seulement le rapport qui existe entre leurs productions glossolaliques et le « don » primitif se complique déjà du fait que celui-ci ne leur est connu et n'exerce sur eux son prestige que par l'intermédiaire d'un concept historique erroné. L'action perturbatrice de ce malentendu se révèle à certains essais de donner aux autres et de se donner à soi-même l'illusion qu'on parle une langue existante sans l'avoir apprise. Ce qui n'empêche pas les glossolalies religieuses observées à notre époque d'offrir des traits irrécusables d'identité avec l'authentique λαλεῖν γλώσσαις des textes de Paul. D'ailleurs, malgré l'autorité dont jouit la légende accréditée par le récit d'Actes 2, l'idée de xénoglossie cède parfois le pas à celle d'indétermination linguistique. Au lieu d'une langue terrestre, identifiable, on veut parler une langue étrangère à la terre, ou si ancienne ou si exotique que c'est tout comme, une langue enfin que personne ne puisse reconnaître. Or, les caractères du phénomène n'en sont pas foncièrement modifiés. Les emprunts aux idiomes existants ne disparaissent point là où domine cette recherche de l'absolue nouveauté verbale ; ils sont seulement moins systématiques et moins apparents. Bref il règne dans ce domaine une certaine unité qui doit tenir à la nature des

choses, et non pas seulement à l'influence de l'imitation.

En constatant ce que les manifestations contemporaines doivent à celles du premier âge chrétien, on ne fait que reculer le problème d'origine. Aussi loin qu'on remonte dans l'histoire de la glossolalie, on la trouve en rapport avec des façons collectives d'être, de sentir, de penser. Il en est de même pour tous les phénomènes religieux, comme pour tous les faits de langage. Mais l'antériorité historique et la priorité génétique sont deux notions à ne pas confondre. « Si la forme sociale est la première en date, il ne s'ensuit nullement qu'elle soit primitive au sens absolu, et que la forme individuelle en dérive[1]. » De plus les états de conscience collectifs, par lesquels l'individu est déterminé, sont toujours des états de conscience. Refuser de les étudier à ce titre est aussi peu logique que de regarder les règles de la langue comme des réalités étrangères au langage lui-même. Le fait de l'association nous met plus ou moins sous la dépendance de ce qui nous entoure et de ce qui fut avant nous. Parce que nous sommes des êtres associés, nous participons à certains effets dont la cause n'est pas immédiatement donnée dans notre moi individuel et actuel. Mais il n'y a pas là de quoi justifier la fin de non-recevoir qu'on oppose à la psychologie au nom de la méthode sociologique[2]. « La société se compose d'individus, et si la vie commune donne lieu à des phénomènes particuliers que la vie d'un individu isolé ne connaîtrait pas, il est pourtant évident que le fait de vivre en société n'apporte aucun changement à la nature psychologique des êtres en question, et que par conséquent cette nature est comme le milieu où va se manifester le phénomène d'ordre collectif[3]. » Pour ces raisons, nous croyons légitime d'assigner au parler en langues des causes génératrices *psychiques*.

[1] Murisier, *op. cit.*, p. 173.

[2] Cf. Durkheim, *op. cit.*, p. 125 et ss.

[3] Ch.-A. Sechehaye, *Programme et méthodes de la linguistique théorique. — Psychologie du langage*, Paris, Leipzig et Genève, 1908, p. 58-59.

II

Psychologie du langage.

Saint Paul taxait de puérilité d'esprit les chrétiens de Corinthe, chez qui la glossolalie florissait (1 Cor. 14 : 20). En effet, ce charisme est en relation avec une mentalité régressive. A plusieurs égards, les élucubrations des glossolales peuvent être comparées au langage des enfants.

Les premières émissions vocales ne représentent qu'un mode d'extériorisation ou de décharge des états affectifs[1]. Elles se placent tout à côté des gestes, jeux de physionomie, mouvements du corps et des membres qui expriment les sentiments dont l'individu est agité. Ce n'est d'abord qu'une expression réflexe, involontaire ; les cris et les grimaces du tout petit enfant ont un sens pour sa mère avant d'être pour lui-même des signes, des moyens de faire comprendre ce qu'il sent et, par conséquent, ce qu'il veut. Mais bientôt certains mouvements (d'émission phonique ou autres) deviennent représentatifs de l'émotion à laquelle ils correspondent. Le cri de douleur, par exemple, après avoir été l'accompagnement tout spontané de la sensation, sert à réclamer l'intervention des gens que bébé sait n'être pas indifférents à ses malheurs. C'est un langage déjà, un langage *prégrammatical*, qui tire sa matière des ressources d'expression de la vie affective et dont l'étude se rattache à celle des mouvements expressifs (*Ausdrucksbewegungen*) en général[2]. Au point de vue de la forme, les premières phonations enfantines sont caractérisées par l'absence d'articulation, quoique de très bonne heure apparaissent des sons susceptibles d'une notation par voyelles et consonnes. Le langage animal prête aux mêmes remarques. Il se compose également de simples réflexes, qui acquièrent en partie,

[1] CLARA und WILLIAM STERN, *Monographien über die seelische Entwicklung des Kindes. I. Die Kindersprache*, Leipzig 1907, p. 144.

[2] Cf. SECHEHAYE, *op. cit.*, p. 79 et ss. ; WUNDT, *Völkerpsychologie. I. Die Sprache*, Erster Theil, Leipzig 1900, p. 31 et ss.

au moins dans les espèces supérieures, une valeur de signes ou de signaux. Rappelons aussi que le passage des sons purement vocaliques (cris) aux sons différenciés et syllabiquement décomposables n'est pas spécial à l'homme. Il y a des animaux (les oiseaux, par exemple) qui font entendre, sur un seul ton ou avec des modulations musicales, de véritables articulations.

On a beaucoup discuté sur le rapport de l'ontogénèse et de la phylogénèse en matière de langue. Le développement du langage suit-il les mêmes lignes dans la race et chez l'enfant? Il ne faut en tout cas pas exagérer ce parallélisme. Dans ce domaine de la vie psycho-physique comme dans tous les autres, le bénéfice de l'hérédité épargne à l'enfant bien des tâtonnements laborieux. Nous ne pouvons, en l'observant, nous faire qu'une idée bien imparfaite de l'importance et de la difficulté de certaines transitions par-dessus lesquelles le travail des générations antérieures lui permet de sauter pour ainsi dire à pieds joints. L'imitation, en outre, intervient chez lui de très bonne heure ; elle réduit à la portion congrue ses processus verbaux spontanés. Mais sans méconnaitre ces différences, on peut et on doit admettre que le schéma génétique est approximativement pareil.

Notre langage, surtout notre langage parlé, conserve des traces indélébiles de sa primitive dépendance à l'égard des impulsions du sentiment. Ces éléments originels sont représentés avant tout par l'exclamation et l'interjection. « Nos mots spécifiquement exclamatifs, dit M. Sechehaye, sont certainement conventionnels puisqu'ils ont une forme fixe que nos lexiques enregistrent ; ils sont cependant assimilables à des cris spontanés. S'ils le sont encore tandis que tout le reste du langage est devenu conventionnel, c'est à l'influence prépondérante du facteur affectif dans l'emploi de ces mots qu'on le doit.... Le cri de *aïe!* par exemple,... exprime une pensée : *je souffre;* mais il peut facilement devenir l'expression habituelle de la souffrance à un certain degré d'intensité, ni trop faible, ni trop fort. Il sera proféré sans que l'intelligence et la volonté interviennent, et, simple réflexe émotif, il ne dif-

férera plus en rien du cri de la nature. Sans doute il en diffère par son origine, car l'un est naturel, et l'autre est acquis ; mais une fois l'existence de cette disposition admise, c'est le même processus psychologique qui provoque ce cri conventionnel et le cri spontané[1]. » Wundt appelle interjections *primaires* celles qui ont gardé leur caractère de sons naturels (les cris d'appel : *ohé!* — d'admiration et d'étonnement : *ah! oh! eh!* — de jubilation : *iou!* ou de douleur : *aïe!* et leurs équivalents dans toutes les langues du monde), interjections *secondaires* celles qui sont de véritables mots ou noms employés exclamativement pour exprimer un sentiment fort, souvent avec accompagnement des sons bruts de la première catégorie (*hélas! malheur! bravo! ô mon Dieu!*[2]). Les jurons jouent le même rôle d'exutoires émotionnels. Ces locutions, grossières ou familières « répondent très intimément à un penchant psychique, en exprimant vivement les passions dont elles sont la traduction directe. Aucune autre phrase ne saurait dire ce qu'elles disent d'une seule émission de voix[3]. »

Indépendamment des formes verbales spéciales, appropriées à l'expression des émotions, il faut considérer comme remontant au stade initial du langage tout ce que le geste, l'accent, l'intonation, ajoutent aux mots eux-mêmes, toute cette vie mobile et insaisissable de la parole que le langage écrit ne rend pas. Nul mieux que Mlle Camille Bos n'a parlé de ce nimbe affectif où baignent les termes que nous employons, de cette résonnance affective qui les prolonge en mystérieux échos, et qui confère au mot *livre*, par exemple, une tout autre valeur d'évocation selon qu'il est prononcé par un intellectuel, un illettré ou un sportsman[4].

[1] SECHEHAYE, *op. cit.*, p. 90-91 ; cf. EGGER, *La parole intérieure*, Paris 1881, p. 175 (note); BALLET, *Le langage intérieur et les diverses formes de l'aphasie*, Paris 1886, p. 3.

[2] WUNDT, *op. cit.*, p. 303-304.

[3] R. DE LA GRASSERIE, art. cité de la *Revue philosophique*, sept. 1905, p. 279.

[4] C. BOS, *Les éléments affectifs du langage. Revue philosophique*, oct. 1905 (p. 355-373), p. 363-364.

Prédominance des facteurs émotifs : telle est la caractéristique soit des recommencements du langage dans la première enfance, soit des survivances de cette phase infantile dans notre parler d'hommes adultes et civilisés. La glossolalie connaît aussi cette phase; elle comporte, nous l'avons vu, une proportion notable de sons inarticulés qui traduisent ce que *sent* le glossolale devenu étranger au langage abstrait et ordonné de la pensée. Dans ces états de régression, tout abdique devant l'émotion impérieuse. On ne parle plus que par *oh!* et par *ah!* — selon le mot de Carlyle, témoin à la fois attristé et ironique des transports irvingiens[1]. Quant aux locutions exclamatives, articulées mais employées en guise de véritables cris, elles abondent à tous les stades de la glossolalie. Leur tonalité émotionnelle seule importe et fait passer leur signification à l'arrière-plan. Nos liturgies contiennent à l'état refroidi beaucoup de ces soupirs pieux, de ces invocations ardentes, — *Abba! Père! Seigneur Jésus! Amen!* — répliques de l'inspiration chrétienne aux *Evohé! Io Bacche!* et autres explosions verbales de l'enthousiasme païen. Dans les automatismes pseudo-verbaux, les rares termes que reconnaisse l'auditeur, ou auxquels le sujet attache une signification déterminée, sont le plus souvent invocatifs. Ces mots, emphatiquement prononcés, mettent en valeur la note affective du contexte. Le Baron avait des refrains pleins d'une solennité sentimentale, qui ponctuaient ses élocutions automatiques (*Mome su u Ra* = O son of Ra !) ou qui les terminaient rythmiquement (*Eros! Eros! Eros!*)[2]. Le pasteur Paul chantait avec conviction, sur une mélodie connue, les mots *Schua ea! Schua ea!* qui pour lui signifiaient « Lieber Jesus! Lieber Jesus![3] » Les bribes de vrai sanscrit qui rehaussaient le verbiage sanscritoïde d'Hélène Smith consistaient essentiellement en mots d'affection comme *mama priya!* (mon bien-aimé![4]). Les amoureux, comme les mystiques, se con-

[1] Cf. J.-A. Froude, *Thomas Carlyle. A History of the first forty years of his Life.* 1795-1835. London 1882, vol. II, p. 213.

[2] Le Baron, art. cité des *Proceedings*, p. 290-291 et passim.

[3] *Die Heiligung*, nov. 1907, p. 3. — [4] Flournoy, *Des Indes*, p. 295 et ss.

tentent souvent en fait de paroles d'un balbutiement passionné, et leurs expressions favorites sont en général les moins sensées, parce que ce sont celles où l'émotion vibre le mieux. En cela leur langage se rapproche de celui de l'enfance ; mais c'est dans la glossolalie, — quoique toujours le *mutatis mutandis* s'impose, — que cette rétrogradation se réalise le plus littéralement.

Non seulement les manifestations glossolaliques inférieures peuvent être mises en parallèle avec la phase inarticulée du langage enfautin ; non seulement, dans les formes plus élevées du parler en langues, ce stade prégrammatical atteste sa survivance par l'abondance des éléments exclamatifs, mais le pseudo-langage comme tel a des analogies enfantines. Ici toutefois, plus encore qu'ailleurs, on doit se garder des assimilations trop faciles. Et il importe de distinguer deux choses : les verbiages articulés antérieurs à la parole intelligente, — les simulacres verbaux qui dérivent de celle-ci et la présupposent.

Après quelques semaines de phonations simples, les petits enfants se mettent à jaser, soit qu'ils répètent indéfiniment, sur un rythme monotone, les mêmes articulations[1], soit au contraire qu'ils assemblent des syllabes variées, où dominent cependant les duplications, les assonances, les allitérations. Les pères et les mères de famille connaissent ces gazouillis, ces mélopées, ces semblants de soliloques, parfois pleins d'expression. Chacun se rappelle la page exquise d'Anatole France : « Et Suzanne parla à l'étoile ! Ce qu'elle disait n'était pas composé de mots. C'était un parler obscur et charmant, un chant étrange, quelque chose de doux et de profondément mystérieux, ce qu'il faut enfin pour exprimer l'âme d'un bébé quand un astre s'y reflète[2]. »

Poésie à part, l'observation est juste. La plupart du temps,

[1] Parmi les sons qu'affectionnent les enfants en bas-âge, il en est dont le caractère international est indéniable. Bien des parents de langue française auront eu l'occasion d'entendre les *er-re* ou *ar-ra* que notent M. et Mme STERN et autres observateurs allemands (*op cit.*, p. 146—147).

[2] A. FRANCE, *Le livre de mon ami*, p. 219.

le verbiage en question correspond à un état de bien-être, de réplétion organique; il se produit par exemple après un repas, ou pendant une promenade, ou aux approches du sommeil. Il peut aussi être provoqué par un sentiment vaguement esthétique, comme celui qu'un cerveau rudimentaire éprouve à la vue d'un doux petit feu scintillant. Mais si ce babil est en rapport avec certaines dispositions affectives, les articulations et les modulations dont il se compose sont incomparablement plus complexes, plus nuancées que ne peuvent l'être les variations synchroniques du sentiment chez l'enfant. La différenciation des sons n'a pas ici de valeur expressive. L'enfant s'adonne à un véritable jeu (*Lallspiel*). « Il travaille à l'expansion des forces emmagasinées en lui, et cela aussi bien par les mouvements de son larynx que par l'agitation de ses membres[1]. » Ces activités, qui semblent de luxe, ont leur fin biologique dans le développement ultérieur. En faisant l'essai des sons divers que ses organes phonateurs sont capables de produire, l'enfant se livre à un pré-exercice utile; mais il n'en sent pas l'utilité : subjectivement il n'est guidé que par le plaisir confus qu'il y trouve[2].

De bonne heure l'imitation vient compliquer ces ludismes pseudo-verbaux, tout en en précisant la tendance : bébé veut faire comme les grandes personnes qu'il entend et voit parler, sans se douter encore de la valeur représentative de certains *audita* associés à certaines images motrices. Mais c'est surtout dans l'acquisition des mots que se dessine l'importance de l'effort imitatif. Le rôle de ce facteur est encore secondaire au stade précédent. On le voit à ce que, parmi les premières articulations de l'enfant, il en est que l'adulte a beaucoup de peine à reproduire et par conséquent n'a pas pu lui apprendre,

[1] STERN, *op. cit.*, p. 148.

[2] *Ibid.*, p. 149. — Certains de ces rabâchages de syllabes sans signification, qui persistent ou réapparaissent alors que l'enfant a déjà appris l'usage intelligent de bien des mots, semblent relever de la même interprétation esthético-physiologique. « Une petite fille de deux ans et deux mois répète du matin au soir, depuis quinze jours, *toro toro, toro toro*, ou bien *rapapi, rapapi, rapapi*, ce qui constitue pour elle un rythme monotone, qui lui fait grand plaisir. » (B. PEREZ, *Les trois premières années de l'enfant*, 5e éd. Paris 1892 [6e 1902], p. 301).

ainsi des gloussements, des claquements, dont la notation écrite est quasi-impossible et dont l'équivalent ne se trouve pas dans les langues des peuples civilisés. D'après une hypothèse intéressante, le parler humain serait apparu de la sorte, indépendamment de tout emploi symbolique des mouvements d'expression. « Ce que nous nommons le « langage suivi », par opposition à la simple exclamation [survivance du cri animal], a dû débuter par une éjaculation de sons quelconques, appropriés naturellement à l'organe qui les émettait, mélopée très probablement allitérante et assonante, gymnastique pulmonaire et labiale, sous laquelle le sujet ne mettait sans doute, et sûrement ne cherchait encore à faire comprendre à ses semblables aucun rudiment d'idée[1]. »

Quoi qu'il en soit de ces considérations phylogénétiques, l'enfant à ce degré de développement ignore l'usage logique des signes verbaux. Ses intonations et les gestes qui les accompagnent peuvent bien traduire l'état de sa sensibilité, la direction de son désir. Mais les articulations dont se compose son jargon ne signifient en elles-mêmes rien, et n'ont pas la prétention de signifier quelque chose. La glossolalie offre-t-elle jamais l'exact pendant de ce tableau psychologique? Certes le pseudo-langage abonde en ritournelles de syllabes qui ne seraient pas déplacées dans la bouche d'un enfant en bas âge et qui semblent procurer au glossolale le même genre de jouissance qu'à nos bébés leurs bavardages monotones et chantonnants[2]. Mais il n'y a guère de manifestation glossolalique où ne se trahisse, en plus, le dessein de donner un air de réalité verbale à ces fantômes de mots. Si les sons émis

[1] HENRY, *op. cit.*, p. 143.

[2] Sur le rôle de ce facteur dans les élucubrations verbales du rêve et dans les discours incohérents, mais rythmiques et sonores, de certains aliénés, voir KRÆPELIN, *Ueber Sprachstörungen im Traume*. Psychologische Arbeiten, V. Band, 1. Heft, 1906, p. 1—104. « Il paraît s'agir là, dit-il, d'une forme de satisfaction qui émane essentiellement de l'afflux des représentations verbo-motrices. » Et il signale l'analogie des *sinnlose Lallen* des enfants (p. 81). L'adulte qui rêve ou qui délire se retrouve au niveau de l'enfant qui joue, par la suppression momentanée des inhibitions que l'éducation oppose à tout fonctionnement « à vide » du mécanisme de la parole.

dans le parler en langues sont parfois d'une étrangeté que nos alphabets européens rendent mal, cela même peut tenir à ce que la forme du phénomène est en quelque mesure adaptée à la nature de l'effet à produire. On ne doit évidemment pas assimiler à une simple et instinctive gymnastique articulatoire les émissions pseudo-verbales où cette tendance se fait sentir si peu que ce soit.

L'enfance nous offre également de bons exemples, mais plus tardifs, de simulacres verbaux *intentionnels*. Ceux que nous avons pu observer n'étaient pas antérieurs à la sixième ou la septième année, alors que c'est déjà au bout de peu de mois qu'apparaissent les gazouillements et les mélopées dont nous venons de parler. Quand nos bambins ont appris à s'exprimer dans leur langue maternelle, il leur suffit d'avoir assisté sans y rien comprendre à des conversations en langue étrangère, d'avoir acquis d'autre part quelques notions sur les pays et les peuples étrangers, pour que l'idée leur vienne de proférer des suites de syllabes baroques qui doivent représenter quelque idiome exotique ou de pure imagination, — le turc, le chinois . . . ou le *zinng*, ainsi dénommé à cause du son *inng*, qui y revenait fréquemment. Jusqu'à quel point les enfants qui s'amusent ainsi sont-ils dupes de leur fantaisie ? Ils savent bien en somme à quoi s'en tenir. Interrogés, ils conviennent sans trop de peine de l'inanité de leur bavardage. Pourtant qui n'a connu en jouant, — qu'il s'agisse de ce jeu-là ou d'un autre, — la minute exquise où s'efface la limite de l'imaginaire et du réel ? L'enfant est aussi pénétré de la signification qu'il attribue *in petto* à ses improvisations verbo-motrices que si elles avaient en effet un sens, et il n'a pas même besoin, pour se figurer qu'il parle réellement, d'associer des pensées à ces mouvements d'élocution. Cette illusion existe à n'en pas douter dans le pseudo-langage des glossolales. La personnalité adulte et normale du sujet s'efface au profit d'une sous-personnalité infantile qui se donne entière à ses fictions et à ses jeux. Naturellement il n'y a pas de cloison étanche entre les couches mentales qu'on voit ainsi se dissocier. Elles sont jusqu'à un certain point perméables l'une

à l'autre. Les glossolalies qui offrent les symptômes les moins équivoques de régression peuvent être très inégalement régressives, soit qu'elles combinent des traits qui appartiennent à des phases différentes du développement enfantin, soit qu'elles trahissent, — toute question de simulation consciente mise à part —, quelque infiltration mal définie de la mentalité de l'adulte dans celle de l'enfant.

A leur tour, les manifestations de glossopoièse subconsciente peuvent être rapprochées de certains phénomènes puérils. Dès le moment où ils ont appris qu'une image auditivo-articulatoire peut s'associer à une idée et lui servir de symbole, les enfants se montrent grands faiseurs de mots. Bon nombre d'expressions de leur vocabulaire particulier proviennent simplement d'une reproduction fautive des mots ordinaires (*mamô* pour animaux; *zitâr* pour histoire). Rappelons en passant qu'à tous les degrés de la glossolalie on reconnaît des termes usuels plus ou moins estropiés. Mais à côté de ces *paralalies*, en rapport avec les difficultés de l'articulation, les enfants ont des termes de leur crû, qu'ils substituent à ceux du langage normal. Ce sont en bonne partie des onomatopées, produits directs ou indirects d'une imitation de son (*bilam, bilam*, bruit de la lecture à haute voix = livre, écriture, d'où « *faire bilam-bilam* », lire, écrire). Ce sont aussi des néologismes par transformation ou adaptation de mots antérieurs, c'est-à-dire bien de véritables néologismes, puisque l'invention de toutes pièces, la création *ex nihilo*, n'existe pas plus dans ce domaine qu'ailleurs. Il n'est guère de parents qui n'aient à citer telle ou telle de ces locutions enfantines, d'une origine parfois fort obscure. Les associations qui parfois s'établissent entre des perceptions d'ordre fort différent, par suite d'une équivalence de répercussion émotionnelle ou d'une coïncidence extérieure toute fortuite[1], suffisent à susciter de ces innovations dénomina-

[1] Cf. FLOURNOY, *Des phénomènes de synopsie (Audition colorée). Photismes. — Schèmes visuels.— Personnifications.* Paris et Genève, 1893; AUG. LEMAITRE, *Audition colorée et phénomènes observés connexes chez des écoliers.* Paris et Genève, 1901.

tives, dont la provenance reste une énigme lorsqu'elles remontent trop loin dans la vie mentale de l'enfant pour qu'il puisse en rendre compte lui-même[1]. D'habitude la production néologique des enfants se borne à un petit nombre de termes; pour le reste ils se conforment tant bien que mal aux expressions usitées autour d'eux. Certains ont cependant plus que des velléités d'évolution verbale autonome. Stumpf[2] raconte que son fils Félix, tout en ayant une compréhension normale du langage des grandes personnes, se servit exclusivement, jusqu'à l'âge de trois ans trois mois, d'un vocabulaire de sa façon, malgré tous les efforts de ses parents pour lui faire parler la langue de Goethe. Eux seuls le comprenaient; pour toute personne étrangère à la famille, sa conversation était du chinois. Parmi les exemples cités par Stumpf, il en est où l'on reconnaît de l'allemand altéré (*prulich* = Milch, en passant par *mulch* et *mulich*) ou de simples onomatopées (*pap-n*, plus tard *hap-n* = manger, imitation des mouvements et du bruit de la manducation). D'autres sont d'une origine incertaine, ainsi *kjob* pour neige, et l'étrange et hébraïforme *job-tobbelob* par lequel l'enfant se désignait lui-même, à la grande stupeur des personnes qui lui demandaient son nom. Par une dérivation d'un type bien infantile et on peut dire ancestral, l'exclamation de plaisir *aja* devint un adjectif avec le sens d'agréable, cher, bon, tandis que la notion contraire s'exprimait par le son répulsif *ä* (*aja nkn* = cher oncle; *ä hap-n* = mauvaise soupe). Exemple de mot composé : *lal-bich*, enveloppe, de *bich* = « Brief » et *läl* ou *lal*, fermer (étymologie douteuse). Félix se plaisait à modifier par interversion syllabique certaines allitérations imitatives qui sont courantes dans le langage enfantin; il ne disait pas « tic-tac » pour montre, mais *tak-tik*, forme dont le pluriel *taketiki* offre un bon exemple de variation grammati-

[1] Un enfant, qui avait la petite manie de chiffonner les étoffes (mouchoirs de poche, etc) pour les « rendre plus douces », appelait cette action *bethléhémiser*. Pourquoi? Il n'en savait rien et on ne l'a jamais su.

[2] Stumpf, art. cité de la *Zeitschrift für pädagogische Psych. und Pathologie*, déc. 1901.

cale spontanée. Un beau jour, tout changea comme par enchantement ; Félix se mit à parler la langue de tout le monde, — à part quelques fautes de prononciation comme en font tous les enfants de cet âge. « Le motif psychologique de ce changement, qui paraissait tenir du miracle, était bien simple : l'enfant en avait assez de son jeu ; le caractère insolite et défectueux de la langue qu'il parlait lui avait fait honte[1]. » La curiosité du cas gît dans la persistance exceptionnelle d'un effort d'expression originale qui n'est pas étrangère aux autres enfants, mais qui s'arrête d'ordinaire à quelques néoformations égrenées. Ici le langage, au lieu de s'accommoder promptement aux habitudes du milieu, suit pendant un temps une ligne de développement divergente. « L'enfant, avec le matériel brut des expressions transmises à son oreille, se compose une langue qui s'éloigne toujours plus de celle des adultes[2]. » Et cela dure jusqu'au moment où le sentiment de gêne qu'il éprouve à se singulariser de la sorte devient une inhibition assez forte pour l'emporter sur l'attrait instinctif du jeu. Parvenu à sa dix-septième année, Félix n'avait retenu de tout son vocabulaire puéril que le terme *marage* (le *g* prononcé à la française) qui désignait certaines pièces longues et plates de sa boîte de construction. Il disait, pour expliquer rétrospectivement cette appellation singulière, que « l'aspect de la pierre était tout pareil au son du mot[3]. » Par où l'on voit que ces néologismes enfantins peuvent avoir pour origine, comme nous le disions tout à l'heure, une corrélation synesthésique absolument subjective (dans l'occurence un phénomène d'*audition plastique*, si l'on peut ainsi dire par analogie avec l'expression admise d'audition colorée).

Dans le rapprochement qu'on établit entre les formations néologiques des glossolales et celles des enfants, il y a une distinction à faire, analogue et parallèle à celle qui s'impose quand on parle de pseudo-langage infantile. Le cas n'est pas le même du petit enfant qui jase sans rien savoir de l'usage logique des mots, et de l'enfant plus âgé qui sait fort bien

[1] *Ibid.*, p. 440. — [2] *Ibid.*, p. 422. — [3] *Ibid.*, p. 443.

s'exprimer intelligiblement en dehors des moments où il baragouine pour son plaisir. On doit pareillement distinguer deux sortes de glossopoièse enfantine. L'une suppose chez l'enfant une connaissance encore insuffisante de sa langue maternelle; pour remplacer les mots qui lui manquent, ou qui ne lui disent rien, il recourt à des vocables de sa façon, qui lui paraissent d'un emploi aussi légitime que les expressions consacrées par l'usage. Cette tendance à l'individualisation du vocabulaire peut se manifester encore un certain temps après que l'enfant a saisi la différence qu'il y a entre un mot existant et un mot inventé. Il n'en est pas moins vrai que ce type de fabrication verbale ne doit pas son origine au désir conscient de parler autrement que tout le monde. L'autre, par contre, qui est d'apparition postérieure, procède de la volonté bien arrêtée et préméditée d'avoir une langue à soi, réfractaire à la compréhension des non initiés : nous pensons aux glossaires conventionnels que certains écoliers se donnent la peine de fabriquer, et dont les ressources, naturellement fort restreintes, leur permettent cependant d'échanger oralement ou par écrit un certain nombre d'idées. Beaucoup de personnes ont souvenance de s'être livrées à cette occupation, ou d'avoir vu leurs camarades s'y livrer. Mais bien peu sont à même de citer à distance des échantillons de ces fantaisies glossopoïétiques, qui naissent à un âge où l'on ne songe guère à amasser des matériaux en vue de futures études sur le parler en langues. Mme Stern a conservé cette phrase d'une langue qu'elle avait entrepris de fabriquer avec une de ses amies, vers dix ou douze ans : *The ratta lis the rutta alla shoming* = « Der Vater und die Mutter haben Kinder ». La construction de la phrase, la coupe des mots, sont absolument conformes à l'allemand; on reconnaît en outre l'influence des premières leçons d'anglais[1]. Plusieurs mois avant l'apparition de *Des Indes*, un jeune garçon âgé de neuf ans, avait composé un « chant national martien » (*Chintoa nitacuiloa mirsoa*)[2].

[1] STERN, *op. cit.*, p. 345.

[2] FLOURNOY, *Nouvelles observations*, p. 250. — Dans son *Essai d'une théorie*

C'est bien en somme aux langages et aux alphabets secrets des écoliers que doivent être comparées les systématisations néologiques subconscientes. Elles font penser à d'innocentes mystifications linguistiques. L'individu qui, dans un état de dépersonnalisation hypnoïde, agence et combine une façon de langage inconnu, n'est pas aussi insoucieux de l'effet à produire qu'un enfant de deux ans, même très enclin à fabriquer des mots. Ce dernier ne demande qu'à nommer les choses à sa guise, d'une manière commode pour lui et qui réponde à la notion qu'il en a; peu importe que le mot qui lui vient soit méconnaissable, ou au contraire d'une origine qui saute aux yeux. Le moi second du glossolale use de plus de précautions et de détours, il s'efforce de donner à ses élucubrations un cachet d'étrangeté, d'exotisme et d'archaïsme, et ce fait seul dénote un degré de développement qui n'est pas celui du bas âge, mais des années scolaires[1]. L'infantilisme dont ces productions portent la marque n'est pas caractérisé par l'absence de tout dessein, mais essentiellement par la naïveté des moyens employés, par l'ignorance des difficultés à vaincre. L'analyse d'un spécialiste a vite fait de réduire à ce qu'ils valent les plus complexes idiomes subliminaux, et d'y montrer l'œuvre d'une intelligence enfantine, « persuadée que l'on crée une langue en substituant à chacun des mots de son parler familier un mot aussi différent que possible, qu'on croit inventer en l'altérant[2]. »

des langues spéciales (Revue des études ethnographiques et sociologiques, 1908, 6-7, p. 327-337), A. VAN GENNEP prétend ôter au langage des enfants son caractère de « jeu », sous prétexte qu'il « n'est autre qu'un moyen de défense à l'égard des adultes » (p. 331). Il y a en effet des cryptogloses enfantines qui servent à cette fin ; et même lorsque les enfants, sans avoir rien du tout à cacher aux grandes personnes, parlent ou font semblant de parler une langue à eux, on peut voir dans cet amusement l'expression d'un effort de différenciation linguistique qui, dans d'autres circonstances, répond à une nécessité vitale. Mais dira-t-on que l'enfant qui brandit un sabre de bois ne *joue* pas, parce que les exercices guerriers ont un but défensif? Du moment que ces activités se déploient en dehors des conditions où elles sont directement utiles, nous ne voyons pas pourquoi on ne pourrait pas les appeler des jeux. Cf. ED. CLAPARÈDE, *Psychologie de l'enfant*, 2e éd. Genève 1909, p. 103.

[1] Cf. FLOURNOY, *Des Indes*, p. 241-242. — [2] HENRY, *op. cit.*, p. 10.

Au reste, les artifices mêmes auxquels on recourt pour donner à un idiome imaginaire l'apparence de l'inédit contribuent à le ramener au niveau des opérations les plus élémentaires et les plus puériles du langage humain. L'auteur d'une langue mystique ou astrale croit faire table rase de tout l'identifiable et de tout le connu ; en réalité, il ne peut tirer la matière de ses créations prétendues que des langues qu'il connaît. Incapable de s'affranchir de toutes les réminiscences livresques, de toutes les images auditivo-motrices que sa mémoire lui fournit, il prend le parti de les déformer aussi arbitrairement qu'il le peut, pour en masquer la provenance. Mais alors fatalement il se conforme aux mêmes procédés inconscients d'altération et de dérivation linguistique que le petit enfant qui « invente des mots », procédés qu'on voit en œuvre, plus en grand, dans l'évolution générale des langues. Ainsi, par la voie de l'arbitraire, on retourne à l'instinctif. A côté de formations toutes semblables à celles qui s'obtiennent en cryptologie par l'emploi délibéré de trucs conventionnels, les glossopoïèses somnambuliques les plus habilement élaborées abondent en éléments qui rappellent les modifications qu'un jeune apprenti de la parole fait subir au langage de ses parents. Quand Mme Hauffe[1] disait *un* pour « zwei » elle appliquait le même principe en vertu duquel, dans certaines cryptogloses, chaque lettre de l'alphabet est remplacée par celle qui la précède ou la suit immédiatement. Le changement de « Glas » en *chlann*, de « Nachtigall », en *nochiane*, de « nein » en *nohin*, peut aussi être imputé à quelque consigne de substitution argotique ; mais il faut avouer que le procédé est bien grossier, et le résultat à la hauteur de tels jargonnements puérils qui n'ont rien de prémédité. Dira-t-on que les vocables du lexique martien dérivent de fantaisies d'imagination trop compliquées pour pouvoir être valablement comparés aux néologismes enfantins ? Un enfant avait appelé *paon* une petite cheville de bois qu'il faisait tourner au bout d'une ficelle, parce que les paons

[1] KERNER, *op. cit.*, t. I, p. 222.

aussi « font la roue ! » Parmi les étymologies martiennes, il y en a beaucoup qui ne sont pas plus extraordinaires. L'association rose-épine, corsée d'altération zézayante et gazouillante (*épizi*) est assez dans les moyens du bébé qui aurait appris à ses dépens que les épines sont un attribut douloureux de la rose. *Mervé* pour superbe (merveille), *chiré* pour fils (chéri), *zati* pour souvenir (myosotis), *midée* pour laide (misère et hideux), toutes ces transformations phonétiques et sémantiques sentent fort la nursery[1]. Et quel joli trait d'infantilisme que l'emploi de *métiche* (monsieur) dans le sens de « homme ! » Car tout porte à voir là « un ressouvenir de l'âge tendre où les enfants désignent encore comme des *monsieurs* et des *madames* tous les gens qu'ils aperçoivent sur la route ou dans les livres d'images[2]. »

Il y aurait encore à voir si ces langues fabriquées sont enfantines par leur syntaxe comme par leur lexicologie. A ce point de vue le martien manque d'originalité : il dépend syntactiquement et grammaticalement du français. Cela d'ailleurs dénote une méconnaissance candide de ce qui constitue la vraie physionomie d'une langue. Rendre « nous nous comprenions » par *nini nini triménêni* est un pur enfantillage linguistique ; c'en est un autre que d'intercaler dans la phrase *révi bérimir m hed* (quand reviendra-t-il ?) une lettre dont l'unique raison d'être est de correspondre au *t* euphonique français[3]. Par contre, quand l'auteur de ces plates contrefaçons, rendu attentif à ce qu'elles ont de servile, cherche à s'affranchir de toutes les règles structurales de son idiome maternel, il tombe en plein dans le parler nègre des petits enfants. Ceux-ci, encore étrangers à l'emploi des formes qui expriment la relation, marquent par la simple juxtaposition la liaison des parties du discours, et peu leur importe de modifier ce qui nous paraît être l'ordre normal des mots. Ils le bouleversent au gré de leurs penchants per-

[1] Voir les textes dans FLOURNOY, *Des Indes*, p. 204 et ss. ; cf. HENRY, *op. cit.*, passim.

[2] Cf. FLOURNOY, *op. cit.*, p. 241.

[3] *Ibid.*, p. 234.

sonnels et de leurs dispositions momentanées, — nuances du sentiment, direction de la volonté, etc., — c'est-à-dire non pas absolument au hasard ; mais ces facteurs psychiques sont trop subjectifs en général pour fournir la raison appréciable de ces perturbations syntactiques qui donnent à la phrase l'apparence du chaos[1].

Telle est bien l'impression que produit la traduction d'un texte ultra-martien déjà cité : « Rameau vert Top (nom d'un homme) sacré dans Etip (nom d'un enfant) mal entré sous panier bleu Vanem (nom d'un animal) caché malade triste pleure[2]. » C'est d'une obscurité qui rappelle certains récits enfantins où les mots se suivent dans le plus pittoresque désordre. Plus courte et moins embrouillée, la phrase *o pasqua non ti bjat handacadi* paraît trahir néanmoins des procédés de construction fort primitifs. Le mot à mot doit être : « Ich (mir) — geben — nicht — du — Hand-Arzt[3] » ou quelque chose d'aussi impossible dans nos langues.

La prétention de faire tenir dans un seul terme de quatre syllabes, *Emelachan*, la signification d'une phrase entière, phrase d'une tonalité affective très prononcée (ton esprit est tranquille et silencieux, ton âme est tendre, ta chair et ton sang sont forts, etc.)[4] peut être interprétée sans paradoxe comme un retour à la phase infantile du symbole-phrase, par laquelle le mot *dodo* peut vouloir dire, suivant le ton qu'on y met et le geste dont on l'accompagne : *j'ai envie de*

[1] Un petit Français, par exemple, dira : *Papa abéié ato non* pour « Papa n'est pas encore habillé ». (DEVILLE, *Notes sur le développement du langage*. Revue de linguistique et de philologie comparée, t. XXIV, 1891, p. 131). Un petit Allemand accusera en ces termes son frère de la chute d'un jouet : *ich olol hoto wapa*. (Mein — Rudi — Pferd — umwerfen). A remarquer la position insolite du nom propre entre le pronom pris adjectivement et le substantif (STUMPF, art. cité, p. 433).

[2] FLOURNOY, *Des Indes*, p. 218.

[3] KERNER, *op. et loc. cit.* Il est curieux que le commencement du mot qui doit ici signifier médecin (*Hand/acadi*) se trouve être identique à la traduction allemande du précédent (*bjat* = Hand). Y aurait-il là une induction de sens reposant sur l'association des deux idées ?

[4] *Ibid.*

dormir ou *cette personne est endormie* ou *c'est dans ce lit que je dors*[1].

Enfin si l'on considère ces idiomes subconscients au point de vue de la qualité du style et de la pensée, — ce qui est tout un, — on y reconnaît l'œuvre d'une imagination très jeune, éprise de belles couleurs vives et de beaux grands mots sentimentaux. Les enfants ne restent pas longtemps sans inventer des histoires, qu'ils se racontent à eux-mêmes, à défaut d'oreilles complaisantes pour les écouter. Beaucoup en viennent à avoir toute une vie imaginaire à côté de la vie réelle, un « roman perpétuel » dont ils tissent la trame jour après jour. Envisagées comme produits littéraires, les glossolalies dont le sens nous est connu par une traduction précise sont de vrais monuments de puérilité. La mièvrerie des premiers contes enfantins y alterne avec le romanesque des années d'adolescence. Qu'on en juge par ce fragment de conversation martienne : « Le petit oiseau noir est venu frapper hier à ma fenêtre et mon âme a été joyeuse, il me chanta : tu le verras demain. — Matêmi, fleur qui me fais vivre, soleil de mes songes, viens ce soir, viens longtemps près de moi[2]. » On peut aussi invoquer à ce propos les traductions imaginaires des textes pseudo-verbaux, puisqu'elles reflètent chez l'auteur au moins un état d'esprit correspondant. Il est impossible de rien concevoir de plus solennellement poncif que la version anglaise des verbo-automatismes de Le Baron : « L'amour a été envoyé maintenant ! La lumière de la terre ! La joie du jour ! La lumière du monde entier ! » Ou encore :

J'ai regardé, regardé si le jour venait.
Des âges ont passé et les ans sont devenus sombres ;
Sur les sommets des collines, le soleil maintenant luit,
Du haut du ciel vient le chant de l'alouette.
C'est l'aube de la beauté et les ténèbres s'en vont....[3]

Assurément un homme de lettres américain doit avoir momentanément assumé une mentalité de petite pensionnaire

[1] Cf. Sechehaye, *op. cit.*, p. 138-139.
[2] Flournoy, *op. cit.*, p. 211-212.
[3] Le Baron, art. cité, p. 290, 294.

pour se complaire à ce rabâchage filandreux et grandiloquent. Nous n'avons malheureusement pas de spécimen étendu de la prose de Mme Hauffe ; mais si, comme il y a lieu de le supposer, les termes recueillis par Kerner sont ceux qu'elle employait le plus souvent, on peut se représenter que les soupirs, les clairs de lune, les rossignols, les brebis et les fleurs y jouaient un rôle considérable, comme en général dans les compositions des jeunes Gretchen. L'Orient, un Orient romantique et parfaitement irréel, est la patrie d'élection de mainte langue subconsciente. Ce n'est pas étonnant : les imaginations qui s'adonnent à ces jeux linguistiques sont de celles qui subissent naïvement la séduction des brillants costumes, des riches végétations et autres attributs merveilleux des contrées où l'enfance apprend à situer vaguement les scènes de la Bible ou les aventures des Mille et une nuits.... Le langage doit être digne du décor. Ce sera un parler sonore, imagé, sentencieux, de la poésie ou de la prose poétique et rythmée, tendant sans cesse à prendre l'allure et la forme du vers. Par exemple, tel verbo-automatisme martien, littéralement traduit, donne les six groupes de mots suivants, qui sont des hémistiches, à l'exception du dernier : « Viens un instant vers moi, — viens près d'un vieil ami, — fondre tout ton chagrin ; — viens admirer ces fleurs, — que tu crois sans parfum, — mais pourtant si pleines de senteurs [1]. » La propension à versifier est très marquée chez les glossolales, comme en général chez les prophètes et les voyants. C'est un trait régressif de plus, s'il est vrai que dans toutes les littératures du monde la poésie est apparue avant la prose.

En résumé, que l'on puisse ou non indiquer par une date précise le stade de développement auquel le sujet se trouve théoriquement reporté, ceci paraît hors de conteste : les automatismes glossolaliques procèdent d'une rupture de stabilité mentale qui ramène à la surface des états normalement refoulés et enfouis, états caractérisés au point de vue psycho-

[1] Flournoy, *op. cit.* p. 206.

verbal par la prédominance des éléments affectifs. Ceci nous conduit à parler de la glossolalie comme phénomène religieux. Constater la suprématie de l'émotion dans le parler en langues, c'est toucher au point de jonction de ces deux domaines psychologiques, celui du langage et celui de la religion.

III

Psychologie de la religion.

La glossolalie est un phénomène religieux, non seulement parce que ses manifestations sont communément attribuées à une intervention divine ou supra-normale, mais parce que sa genèse même est en rapport avec l'ordre de faits psychiques que connote le terme de *religion*.

Nous savons ce qu'il faut penser de l'opinion qui fait du parler en langues de la première génération chrétienne une apparition sans précédent et sans lendemain, dont les âges postérieurs n'auraient jamais eu que de serviles répétitions ou de méchantes parodies. Mais si les causes qui président à ces phénomènes n'appartiennent pas à la mentalité d'une seule époque, elles ont bien pu agir avec une force et une spontanéité particulières dans ce milieu religieux par excellence que fut le christianisme primitif.

La religion est intimément liée à la vie de l'émotion. C'est ce dont ne tiennent pas assez compte les définitions qui ne veulent connaître, en fait de phénomènes religieux, que des croyances et des pratiques socialement obligatoires[1], au lieu d'en appeler à la notion de valeur, corrélative de la notion de rapport affectif. Si l'on considère l'éclosion des grandes individualités religieuses et les grandes époques de l'histoire des religions, on voit que l'élément actif, dans ces crises où les processus psycho-religieux s'exagèrent de la façon la plus significative, c'est l'intensité et la qualité du sentiment. Nulle part ce caractère n'est mieux marqué qu'en ce qui concerne le christianisme, dont l'avènement a été avant tout un apport

[1] Cf. notamment Durkheim, *De la définition des phénomènes religieux*. Année sociologique, II, 1897—1898, (p. 1—28) p. 22.

victorieux d'émotions nouvelles, génératrices de nouvelles volitions. La foi au Christ-Jésus renversait la hiérarchie des valeurs. Aux buts anciens de l'activité humaine se substituaient d'autres buts, en opposition avec les premiers. Saint-Paul l'a exprimé en termes saisissants : *C'étaient là pour moi des avantages : j'en suis venu, à cause du Christ, à les compter pour rien ... A cause de lui, j'ai tout perdu, j'ai tout regardé comme des ordures, afin de gagner Christ.* (Phil. 3 : 7, 8.) Sans doute, pour le plus grand nombre des convertis, l'antithèse ne se posait pas de la même manière que pour le zélateur pharisien devenu apôtre. Il s'était voué corps et âme, avant sa conversion, à l'accomplissement de la justice légale, et l'on sait que le christianisme trouvait sur son chemin d'autres passions à détruire, c'est-à-dire à remplacer. Mais partout il y avait antithèse, contraste, revirement psychologique et moral. D'un côté toutes les détresses et toutes les rancœurs, le conflit violent des égoïsmes et l'inassouvissement des désirs, — de l'autre la paix trouvée dans le repentir même, l'aménité fraternelle, la confiance et l'espoir. Peu d'individus sans doute étaient capables de réaliser la transition sous la forme personnelle et tragique d'un drame de conscience. Mais beaucoup étaient atteints et remués dans leur sensibilité. L'Évangile exerçait une puissante *suggestion de conversion*, en d'autres termes appelait à l'activité des tendances affectives ordinairement refrénées ou demeurées à l'état virtuel.

Or, rien n'est plus favorable à l'éclosion des phénomènes automatiques que ces intimes révolutions. Chez l'individu religieux ou dans la foule religieuse, l'automatisme naît d'une sorte d'hypnose qui désorganise le moi au profit d'éléments émotionnels ordinairement neutralisés. Cette désorganisation peut être le point de départ d'une réorganisation supérieure. M. Henri Delacroix a très bien montré que les automatismes, si nombreux dans la vie des mystiques, n'épuisent pas le mysticisme. Tout ce qu'il y a d'incomplet, de partiel et de transitoire dans ces symptômes de possession divine s'absorbe dans une union suprême où tout dualisme est effacé[1]. Il

[1] DELACROIX, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, passim.

serait facile d'appliquer cela à la psychologie de l'apôtre Paul. Il parlait en langues, il entendait des paroles, il avait des visions. Mais les expériences de ce genre, si précieuses qu'elles fussent à ses yeux, se subordonnaient à l'état d'inspiration permanente qu'il a si admirablement défini : *Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi* (Gal. 2 : 20). C'est une extase généralisée, « muée en vie »; la réceptivité du sujet à l'égard des impulsions subconscientes se déploie en activité géniale dans tout le champ de ses travaux apostoliques. Seulement il n'y avait pas beaucoup de saints Paul dans les Eglises du premier siècle. Les invasions disruptives du πνεῦμα représentaient l'idéal mystique du commun des croyants. Peu leur importait que ces phénomènes fussent d'un caractère plus génériquement religieux que spécifiquement chrétien, et n'eussent rien d'inconciliable avec telles graves survivances de l'ancienne économie. Il leur suffisait d'inaugurer la nouvelle avec éclat.

Prenons l'Eglise de Corinthe. C'est bien dans cette ville que le christianisme devait paraître un étrange paradoxe et un hardi recommencement. Avec son immense commerce, sa population mélangée, ses orgies où fondaient les richesses de tant d'opulents armateurs (Strabon VIII, 6, 20), Corinthe réalisait dans tout ce qu'il avait de plus immoral l'idéal païen de la vie intense. « Le marchand à qui tous les moyens sont bons pour faire fortune, le viveur adonné à toutes les débauches, l'athlète étalant avec bravade sa force trempée à tous les exercices corporels, tels sont les vrais types corinthiens[1]. » Comme aujourd'hui dans nos grandes villes d'affaires, les excès et les audaces de ces privilégiés servaient d'amorce à l'arrivisme universel. Au-dessous d'eux s'agitait une foule cosmopolite, sans cesse accrue de ce que le port déversait dans la cité, et où se coudoyaient toutes les superstitions et tous les vices du monde. On y rencontrait sans doute de bons éléments, ainsi des artisans juifs comme Aquilas et Priscille (Actes 18 : 2—3, 18; 1 Cor. 16 : 19), qui avaient gardé

[1] E. von Dobschutz, *Die urchristlichen Gemeinden*, Leipzig 1902, p. 18.

dans leurs pérégrinations la haute moralité de la religion de leurs pères, tout en dépouillant en partie l'étroitesse de leurs frères palestiniens. Mais il n'y a pas de doute que pour la majorité des néophytes le christianisme ne fût quelque chose de singulièrement nouveau, qui les subjugait par son contraste même avec les mobiles de vie auxquels ils avaient jusqu'alors obéi. Au point de vue social, la jeune communanté s'était recrutée non pas exclusivement mais principalement dans les classes inférieures, petite bourgeoisie et prolétariat (οὐ πολλοί δυνατοί, οὐ πολλοί εὐγενεῖς, 1 Cor. 1 : 26). Elle avait même attiré à elle des esclaves (7 : 21). On comprend que pour ces gens d'humble condition, durement assujettis aux brutalités de la lutte pour l'existence, naître à la foi chrétienne ait été un événement d'une répercussion émotionnelle considérable. Les causes mêmes qui rendaient leur conversion incomplète et précaire, et qui favorisaient dans leur vie les retours offensifs du passé, contribuaient à exalter les manifestations de leur ferveur, à en accentuer le côté fébrile, hystérique et enfantin.

Les données du problème sont en apparence bien différentes à Jérusalem, chez les premiers croyants. Pourtant là aussi régnait un émotionnalisme aigu. Les disciples réunis lors de la Pentecôte ne s'étaient pas encore constitués en Eglise, en confrérie religieuse ayant sa vie à elle et réclamant de ses adeptes un acte de rupture avec le passé. Ils formaient un groupement adventice, au sein duquel les croyances théocratiques ambiantes ne faisaient que se spécialiser en s'appliquant à la personne de Jésus de Nazareth. Leurs tendances religieuses, leurs formes de piété n'avaient rien que de très juif. Mais l'idée d'un Messie crucifié était si choquante au regard du préjugé courant (Ἰουδαίοις σκάνδαλον, 1 Cor. 1 : 23) qu'on n'arrivait à réaliser ce « scandale » comme possible et voulu de Dieu qu'au prix d'une commotion affective profonde, perturbatrice des rapports de valeur. Ce qui n'empêchait pas l'affirmation de la messianité de Jésus de donner satisfaction d'autre part à des sentiments très répandus, auxquels elle fournissait une occasion de vive effervescence.

L'amour du merveilleux, alimenté par les nombreuses productions de la littérature apocalyptique, le patriotisme, ses humiliations et ses espérances, celles-ci trouvant dans l'attente du retour du Christ un regain de vitalité, la révolte de l'instinct religieux populaire contre le rigorisme des Pharisiens extrêmes, l'antipathie des petits et des humbles pour les dirigeants pleins de morgue sur qui pesait la responsabilité du meurtre de Jésus, — tout cela vibrait dans les âmes avec la foi en la Résurrection ; de même que chez des païens récemment convertis au christianisme, bien des passions et des superstitions anciennes, goût de la magie, esprit de domination et d'orgueil, passions grossières, venaient se mêler à l'émotion neuve de s'abandonner aux volontés du Dieu paternel.

Haupt, dans un article des *Deutsch-evangelische Blätter*, met la glossolalie en rapport avec le baptême. « Il est permis de supposer, dit-il, que le parler en langues doit son origine au baptême et à l'effusion spirituelle qui l'accompagne[1]. » La thèse est contestable, au moins sous cette forme. C'est, semble-t-il, une conception postérieure que de rattacher régulièrement le don de l'Esprit au baptême (Actes 2 : 38) ou à l'imposition des mains qui en est le complément (8 : 17; 19 : 6; 1 Tim. 4 : 14). Dans un récit des Actes où se reflète la notion ancienne de l'autonomie des charismes, on voit les païens de la maison de Corneille recevoir l'Esprit, parler en langues, et ensuite, comme conséquence logique, être baptisés (Actes 10 : 44-48). A la Pentecôte, la glossolalie apparaît tout spontanément. C'est le baptême spirituel promis aux disciples (Actes 1 : 5); il ne s'obtient pas par la simple administration du baptême d'eau, mais par une dispensation particulière (ce qu'exprime aussi à sa manière la distinction du baptême et de l'imposition des mains). Paul fait dépendre l'inspiration chrétienne uniquement de la foi (Gal. 3 : 2) et ne sait rien d'une transmission officielle de l'Esprit ni par

[1] HAUPT, *Fragen und Beobachtungen zu den biblischen Berichten über das Zungenreden*. Deutsch-evangelische Blätter, XXXIII, 2, févr. 1908 (p. 105-122), p. 118.

le baptême (cf. 1 Cor. 1 : 14) ni autrement. La glossolalie à Corinthe encombre les réunions ordinaires du culte; elle n'est pas rattachée à une cérémonie spéciale. Le rite baptismal n'en a pas moins de l'importance au point de vue de la psychologie des états dans lesquels le parler en langues se produisait. Subir cette immersion signifiait mourir et renaître, dépouiller le vieil homme et revêtir le nouveau (Rom. 6 : 3-4; Col. 2 : 11). Et il n'y a pas de doute que, pour la croyance populaire, une vertu magique ne s'attachât à cette opération (1 Cor. 15 : 29). En tout cas, elle était très propre soit à renforcer l'impression déjà ressentie d'un grand renouvellement vital, soit à la suggérer chez ceux dont la sensibilité n'aurait pas été capable de réagir à des influences purement psychiques. Cet acte symbolique joue donc ici le rôle d'un adjuvant fort efficace. Mais la glossolalie peut s'en passer et s'en passe en maintes circonstances. L'essentiel est qu'une crise affective lui prépare le terrain.

Cette loi se vérifie abondamment dans les cas modernes. Les candidats au parler en langues sont en général des sensitifs, des impressionnables, en conflit avec le réel et cherchant une compensation à ce pénible état de choses dans les impulsions et les images qui émergent de leur sous-sol mental. Excentriques religieux, ils s'enchaînent à la tradition pneumatologique et illuministe dont certains passages du Nouveau-Testament leur fournissent la formule, par réaction contre ce qu'ils appellent volontiers la rationalisation du christianisme contemporain. Il va sans dire que les dogmes stricts qu'ils professent n'ont pas comme tels la vertu de ramener le règne des charismes; ce qui importe là-dedans, c'est la valeur de connotation émotive que la phraséologie orthodoxe a acquise pour eux; et s'ils se trompent en solidarisant le sentiment religieux avec les affirmations d'une certaine dogmatique, un instinct fort juste leur fait voir plus de religion dans ce qui les porte à un plus haut diapason émotionnel. Psychologiquement la situation est absolument la même quand les automatismes sont conditionnés, à plus ou moins longue échéance, par l'intime révolte d'une nature

idéaliste, prise dans l'engrenage d'une existence trop prosaïque à son gré[1].

Rappelons encore que tout le complexe domaine des *affections* (au sens étymologique) est intéressé par la crise qui s'opère au profit d'un sentiment donné. « De même, dit Höffding, que les couleurs qui contrastent ensemble ne se font pas seulement valoir réciproquement, mais encore se transforment facilement les unes dans les autres, *de même un sentiment prépare souvent la voie au sentiment contraire.* Le passage d'un sentiment fort au sentiment contraire a lieu plus facilement que le passage de l'indifférence à un fort sentiment. Dans le premier cas, la source est pour ainsi dire découverte, il s'agit seulement de diriger le courant dans un autre sens ; dans le second il faut commencer par dégager la force vive[2]. » Ceci trouve dans la sphère affectivo-religieuse les applications les plus nombreuses et les plus frappantes. On sait avec quelle facilité les mystiques passent de la paix à la crainte, de la joie à la douleur[3]. La religion est par excellence le domaine des contrastes, des oppositions apparentes qui recouvrent d'intimes affinités. Le mot célèbre de Goethe, devise de toutes les grandes passions humaines : « Himmelhoch jauchzend — zum Tode betrübt![4] » n'apparaît jamais plus vrai qu'en présence des manifestations si contradictoires et pourtant si unes de l'enthousiasme religieux.

De ce point de vue, les phonations du stade glossolalique primaire s'expliquent sans difficulté. Dans ces états où l'émotion absorbe tout, il est naturel qu'on revienne aux procédés expressifs de la prime enfance. On comprend aussi, cette mentalité régressive étant donnée, que le sujet puisse goûter dans des émissions de sons incompréhensibles, plus ou moins

[1] FLOURNOY, *op. cit.*, p. 25 et ss.

[2] HOEFFDING, *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, édition française rédigée par Léon Poitevin, Paris 1900, p. 369.

[3] Ces revirements émotifs peuvent provenir par contre-coup des antinomies théologiques péché-pardon, perdition-salut, mais celles-ci peuvent inversement n'en représenter que la transposition intellectuelle.

[4] GOETHE, *Egmont*, Acte III, scène 2.

articulés, le même plaisir que l'enfant dans ses premiers assemblages de syllabes. Mais on ne trouve pas, dans l'évolution du parler en langues, l'équivalent bien défini de la phase où les mouvements articulatoires n'ont un but de préadaptation qu'à l'égard de la parole en général. Dès les plus informes manifestations de pseudo-langage, la hantise de l'inédit verbal se fait vaguement sentir. Comment passe-t-on du règne amorphe des extériorisations émotionnelles, à la glossolalie proprement dite, qui tend à substituer au langage ordinaire un parler *sui generis?*

Le magistral historien Weizsaecker nous paraît avoir fait preuve d'une fort juste intuition psychologique en écrivant : « Les rapports de l'homme avec Dieu n'étaient pas exprimés dans la langue courante d'une manière appropriée au sentiment exubérant de la nouvelle foi. Cette foi s'est créé en réalité un idiome nouveau, au moyen de formations, de tournures nouvelles, et de nouvelles adaptations de sens. Rien ne le montre mieux que la lutte de l'apôtre Paul avec la langue. La glossolalie dans l'Eglise n'est qu'une forme plus grossière et plus brutale de la même tentative[1]. » On a objecté à cela que le parler en langues des premiers chrétiens était quelque chose d'original, de spontané, et non d'intentionnel ni de factice[2]. Mais cette objection ne paraît pas tenir compte des véritables conditions de l'activité psychique subconsciente. Les considérations de Weizsaecker gardent toute leur valeur, sans qu'on doive supposer que les glossolales de la première génération chrétienne aient obéi à des vues théoriques ou se soient délibérément approprié un procédé préexistant.

L'idée d'une rénovation du langage se greffe aisément sur l'impression vive d'une altération de la personnalité. Celui que l'Esprit divin saisit se sent « changé en un autre homme. » (1 Sam. 10 : 6.) Cette vieille affirmation de la conscience religieuse, qui prend chez Paul un singulier accent[3], est suscep-

[1] WEIZSAECKER, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 3. Aufl., Tübingen und Leipzig 1902, p. 568-569.

[2] Cf. WEINEL, *op. cit.*, p. 74 (note).

[3] *Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature* (2 Cor. 5 : 17).

tible de se traduire de bien des façons différentes. Elle inspire certaines cérémonies d'initiation, qui « ne peuvent s'expliquer, dit M. H. Hubert, si l'on n'y voit que des fictions légales.... Il faut prendre à la lettre les expressions du rite. L'initiation affecte réellement la nature intime de l'être, elle modifie profondément la personne au physique comme au moral. Quelquefois l'initié change de nom, souvent il en prend un de plus : c'est le signe de la modification de sa personne [1]. » Bien plus significative à cet égard, dans son apparente spontanéité, est la *transformation du langage*. A sentiments nouveaux, paroles nouvelles ! Dans la prophétie, le changement porte sur le ton, le style, le choix des expressions. Souvent le rythme intervient, comme plus propre à traduire les élans de l'âme rajeunie. Un pas de plus, et les éléments verbaux eux-mêmes seront modifiés, rendus méconnaissables à plaisir.

Proférer sans suite des termes du vocabulaire normal ne produirait pas le même résultat, ne répondrait pas aussi bien aux exigences de la situation psychologique. Ces successions incohérentes de mots corrects existent chez les aliénés, chez les paraphasiques, dans le rêve (quoique ces états abondent aussi en déformations et en néoformations verbales [2]). Dans la glossolalie elles ne jouent qu'un rôle tout à fait secondaire. C'est du moins ce qui ressort de l'étude des échantillons modernes : on a bien des contrefaçons linguistiques qui consistent en vocables étrangers réunis au hasard ; mais les mots de la langue maternelle ne gardent que rarement leur forme intacte lorsqu'ils se mêlent au jargon pseudo-verbal. En était-

[1] H. Hubert, *Introduction à la traduction française* [de] Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, Paris 1904, p. XXXII. – Les bacchants, dit Rohde (*op. cit.*, II. p. 14), « affranchis du poids de leur existence journalière, se sentent pareils aux esprits qui entourent le dieu d'une troupe mugissante. Oui, ils ont part à la vie du dieu : ce ne peut être que pour cette raison qu'ils se nomment de son nom dans leurs extases. L'adorateur qui ne fait plus qu'un avec le dieu s'appelle alors lui-même Sabos, Sabazios. »

[2] Cf. Kræpelin, art. cité; G. Saint-Paul, *Le langage intérieur et les paraphasies*, Paris 1904, p. 205 et ss. — On donne le nom général de *paraphasie* aux troubles dans lesquels il n'y a pas suppression (*aphasie*) mais viciation du langage : l'expression n'est plus adéquate à la pensée.

il autrement dans les manifestations antérieures à la formations de la légende relative au polyglottisme miraculeux des disciples? Rien ne permet de le supposer. Quoi qu'en dise Haupt[1], l'analogie des langues des peuples (1 Cor. 14 : 10, 11) est plus contraire que favorable à l'idée d'une inintelligibilité due seulement à l'incoordination des parties du discours. Sans doute Paul n'aurait pas comparé la glossolalie à l'idiome d'un peuple étranger s'il avait pu croire qu'elle fût cela effectivement. Mais la comparaison porte mieux si les sons font penser par leur étrangeté à un langage tout à fait à part, connu des anges à défaut des hommes (cf. 13 : 1 ; 14 : 2), que s'il s'agit seulement d'un manque de liaison dans la phrase. Et enfin, en admettant que les mots intelligibles, mais inintelligiblement juxtaposés, fussent en proportion plus forte au siècle apostolique que de nos jours, cette catégorie de verbo-automatismes n'était en tout cas pas la seule représentée à côté des sons inarticulés et des exclamations émotionnelles du degré inférieur ; l'expression γένη γλωσσῶν suppose une grande variété de manifestations.

Comme nous le disions tout à l'heure, l'apparition de termes nouveaux donne une satisfaction plus réelle aux tendances psychologiques qui sont ici en jeu. Il y a des moments dans la vie, et dans la vie religieuse tout particulièrement, où les mots usuels ne suffisent plus. C'est le règne de l'indicible et de l'inexprimable. *Ce que nul œil n'a vu, ce que nulle oreille n'a entendu, ce qui n'est monté au cœur d'aucun homme* (1 Cor. 2 : 9, citation d'un texte inconnu), voilà ce que révèle l'Esprit qui sonde les profondeurs de Dieu. Mais si l'Esprit révèle ces choses, les termes manquent pour les exprimer. Lorsque le mystique cherche à traduire ses sentiments en paroles, la terminologie courante lui paraît trop inexpressive, trop quelconque, pour rendre la déconcertante nouveauté de ce qu'il sent. Alors il recourt à des mots inventés ou qu'il croit tels, et qui le satisferont d'autant mieux que l'apparence en sera

[1] Haupt, art. cité, p. 111. Il admet en finale, — si nous comprenons bien, — que les phonations inarticulées et le pseudo-langage (*völlig willkürlichen Lauten*) existaient aussi, mais que Paul a entendu les proscrire (cf. p. 114).

plus extraordinaire. Dans cette voie, il n'y a naturellement pas moyen d'aller bien loin. Les idiomes subliminaux de Mme Hauffe et de Mlle Smith, productions fort puériles en somme, et où la fatale influence des langues existantes se trahit dans l'effort même qu'on fait pour y échapper, ont exigé pourtant des conditions d'élaboration particulièrement favorables. C'est un *summum* rarement atteint, qui marque la direction des innombrables tentatives moins heureuses. A défaut de formations néologiques trop difficiles à combiner et à maintenir avec constance, on s'arrête aux simulacres de paroles qui procurent à moins de frais la même impression de renouvellement verbal. Parce que le divin est incompréhensible, irréductible à l'humain, on croit qu'un langage défiant la compréhension humaine sera celui où le divin s'exprimera le mieux. Même quand une traduction est possible, elle ne rend pas tout ce qui vibre d'indéfinissable, pour le glossolale qui les profère, dans ces vocables que leur origine rattache à des états où le sentiment l'emporte de beaucoup sur l'intellect. La Voyante de Prévorst signalait cette inaptitude des mots ordinaires à évoquer les valeurs et les qualités, si richement suggérées par les expressions de sa langue intérieure [1]. Lorsque tout se réduit à un semblant de langage, le sujet n'en est pas moins, n'en est que plus peut-être sous l'impression de ce qu'il s'imagine dire d'ineffable et de mystérieux. (1 Cor. 14 : 2.) Dans l'élocution de son verbiage, il goûte le frisson de l'inconnu, de même que l'enfant qui « parle sauvage » se prend à la griserie des sons étranges qu'il émet.

L'instinct religieux apparaît souvent comme la négation ou comme la manifestation à rebours de l'instinct social. La religion intuitive et spontanée pousse l'homme à se singulariser. Ensuite seulement l'autorité et la tradition s'emparent de l'exception pour en faire la règle [2]. L'inspiration qui se manifeste en liberté prend facilement les allures de l'extravagance, à tel point que les esprits frustes prennent l'extravagance pour l'inspiration. L'initiateur religieux cherche souvent

[1] Kerner, *op. cit.*, p. 221-222.

[2] Cf. James, *L'expérience religieuse*, p. 289.

l'isolement matériel ou moral, il se fait remarquer par l'excentricité de ses façons ou par l'étrangeté de son costume. En application du même principe, la glossolalie veut être une différenciation mystique du langage. Marquant la parole humaine d'un sceau d'ineffabilité, elle sépare l'inspiré de la masse des gens qui parlent τῷ νοί, ou l'Eglise du monde profane, ou encore, dans l'Eglise même, le groupe des pneumatophores des simples croyants. Paul, avec sa pénétration ordinaire, a senti là un retour dangereux au régime des castes religieuses. Il a vu se former spontanément, au sein de la communauté chrétienne, une aristocratie d'initiés, à l'égard desquels un membre quelconque de l'assemblée des fidèles se trouvait dans la situation inférieure d'un ἰδιώτης (1 Cor. 14 : 16). Ce mot désigne dans tous les domaines le simple particulier en opposition à l'homme revêtu d'une dignité, d'une fonction ou d'une compétence spéciale (cf. 2 Cor. 11 : 6). Dans un texte de Pausanias (*Corinth.* 13, 6), ἰδιώτης sert à opposer l'homme dénué de facultés extatiques au μάντις. Heinrici établit que dans les confréries religieuses de la Grèce on appelait de ce nom les personnes dont l'initiation n'avait pas encore eu lieu[1]. Cette séparation, transposée parmi ceux qui avaient été « baptisés d'un seul Esprit pour former un seul corps » (1 Cor. 12 : 13), Paul la jugeait anormale et attentatoire à l'égalité. Mais elle était dans la logique de l'instinct auquel le parler en langues répondait. Les argots trahissent une tendance analogue ; tous ne sont pas cryptologiques par mesure de défense, comme le langage secret des vagabonds et des malfaiteurs, mais tous sont en rapport avec le besoin qu'éprouvent les hommes d'une certaine classe de « se renfermer vis-à-vis des autres dans un langage privatif[2]. » Il en est de même pour les « langues sacrées » qu'on trouve dans les peuples les plus divers ; l'emploi en est réservé aux magiciens, aux prêtres et à tous les individus « extraits par des rites appropriés du monde profane et munis de la puissance magico-religieuse

[1] Meyer-Heinrici, commentaire cité, p. 382.

[2] R. de la Grasserie, art. cité, p. 271. Voir aussi, du même auteur, *Etude scientifique sur l'argot et le parler populaire.* Paris 1907, p. 12 et ss.

nécessaire à quiconque veut faire partie temporairement du monde sacré[1]. » La glossolalie réalise ce postulat en conférant au langage, transformé à cet effet, la valeur d'un rite d'initiation. Mais si elle a pour conséquence de mettre certains individus à part du vulgaire, elle ne leur fournit pas pour cela le moyen de correspondre entr'eux. L'homme mû par l'Esprit est en communication privative avec Dieu (οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ ἀλλὰ Θεῷ, 1 Cor. 14 : 2). La langue employée alors ne sera que mieux adaptée à sa fonction psycho-religieuse si elle n'offre un sens intelligible ni à l'inspiré, ni à ses pareils ; ainsi la séparation se marque chez l'inspiré lui-même, entre le moi renouvelé par l'inspiration et le moi ordinaire.

Nous avons montré ailleurs comment des mots étrangers, fournis par la mémoire latente, se mêlent aux émissions glossolaliques. La cause n'en est pas imputable seulement au fonctionnement automatique et en quelque sorte fatal du mécanisme mémoriel. La même tendance psychique qui préside à l'apparition des mots impossibles à identifier fait rechercher les mots que leur origine exotique ou archaïque rend moins aisément identifiables. Etrange et étranger sont deux notions qui se touchent de près. Une fois la tradition formée d'après laquelle l'Esprit aurait fait des disciples une compagnie de polyglottes mûrs pour l'évangélisation des contrées lointaines, un intérêt dogmatique, succédant à la spontanéité du sentiment, devait s'attacher aux manifestations dites de xénoglossie et s'ajouter à l'influence de l'imitation proprement dite pour en favoriser le renouvellement. Exégètes et prédicateurs orthodoxes s'appliquent à mettre en relief l'importance du don des langues, ainsi conçu, comme symbole et garantie de l'œcuménicité du christianisme et de l'unité de l'Eglise de Dieu. Tel glossolale, dont le jargon ne serait en réalité compris d'aucune nation du monde, s'imagine avoir reçu ce charisme pour pouvoir porter l'Evangile à tel pays donné[2]. Mais indépendamment de toute préoccupation de cette nature, certains emprunts aux langues étrangères ont

[1] A. van Gennep, art. cité, p. 330.

[2] Ainsi miss Mary Campbell, qui prétendait parler la langue des îles Palaos !

pu faciliter et corser tout ensemble les innovations verbales de l'enthousiasme chrétien. Car ce n'est pas seulement dans la glossolalie que se manifeste la prédilection des mystiques pour les mots qui *viennent de loin*, et que leur résonance inaccoutumée et leur sens oublié ou mal connu enveloppent d'un prestige magique. Un oracle de Zoroastre recommande de *ne jamais traduire les noms barbares* (ὀνόματα βάρβαρα μὴ ποτ' ἀλλάξῃς). Le commentaire de Psellus ajoute : « Il y a dans tous les peuples des noms qui sont de tradition divine et qui ont dans les mystères une ineffable vertu. Ne les traduis donc pas en langue grecque. Ainsi par exemple Seraphim, Cheroubim, Michaël et Gabriel : prononcés de la sorte, comme en hébreu, ils ont dans les mystères une vertu ineffable qui s'affaiblit quand on les remplace par les noms grecs[1]. » Il est question là de conserver à ces mots leur pouvoir natif, mais ce pouvoir ne leur est-il pas attribué justement à cause de ce qu'ils ont d'insolite et d'inusité pour des gens d'une autre langue? L'entendement est déconcerté, l'imagination est frappée, et l'effet désiré est obtenu. C'est une simple variante du procédé de la Pythie, dont Plutarque dit que les oracles étaient émaillés d'archaïsmes et d'étrangetés. De même Eusèbe raconte que les gnostiques valentiniens usaient de noms hébreux ou de vocables barbares pour stupéfier ceux qu'ils initaient à leurs mystères (*H. E.* IV, 7, 7; 11, 5). Système fort primitif, auquel reviennent en droite ligne les poètes ou les rhéteurs de tous les temps lorsque, pour masquer une réelle médiocrité d'invention, ils recourent aux bizarreries de style ou de vocabulaire destinées à « épater le bourgeois », en grec καταπλήττεσθαι τὸν ἰδιώτην. Denys d'Halicarnasse (*Lys.*, 3) emploie cette expression à propos des prédécesseurs de Lysias, auxquels il reproche d'avoir fait

Par contre de graves docteurs saluent une opportune modernisation du don primitif, une Pentecôte « sans miracle », dans l'essor des études philologiques, qui facilite la diffusion de la Bible chez les peuples les plus divers. Cf. PIERSON, *Les nouveaux Actes des apôtres*, traduit par D. Lortsch. Genève 1896, p. 18-19.

[1] *Oracula magica Zoroastris cum scholiis Plethonis et Pselli*, ed. Opsopaeus. Paris 1607, p. 70 et s. (d'après MEYER-HEINRICI, p. 380).

abus des tropes, des mots surannés et étrangers, à seule fin d'abasourdir le bon public. Toujours il y a des gens qui admirent en raison même de l'impossibilité où ils sont de comprendre. Cela prouve la vitalité et l'universalité de l'instinct en vertu duquel nos glossolales préfèrent aux mots de leur langue maternelle les locutions étrangères, moins familières d'usage et moins profanes d'aspect. En dehors de la glossolalie, la même tendance peut se traduire par l'adoption d'un idiome ancien ou étranger comme *langue sacrée* seule digne des états d'inspiration ou de ferveur. Des mots latins traversent l'extase des grandes voyantes catholiques. Par contre les prophétes cévenols, lorsque l'Esprit était sur eux, abandonnaient leur patois pour le français, langue sanctifiée par les psaumes de Marot, la Bible réformée et les prêches du Désert. Si le Réveil du Pays de Galles a eu lieu à grand renfort de musique galloise, de prières et de chants gallois, c'est que l'anglais, pour les habitants de cette contrée n'est en aucune façon ce qu'était le français pour les protestants des Cévennes. Chez eux la foi religieuse est intimement liée au sentiment patriotique, et a besoin pour s'exprimer du vieil idiome national[1]. Ce qui n'empêche naturellement pas qu'à l'occasion un Gallois dans l'inspiration ne puisse user de la langue anglaise.

Nous ne savons pas si l'hébreu, qui était en Palestine la « langue sainte » en opposition à l'araméen parlé par le peuple, a joué comme tel un rôle dans la glossolalie des premiers disciples. Mais il serait difficile de ne pas voir une connexion entre les processus générateurs du parler en langues et l'introduction de mots syriaques (*Abba*, *Maranatha*) dans le vocabulaire mystique des Eglises pagano-chrétiennes[2]. Pour les néophytes grecs, qui les tenaient de leurs pères et prédécesseurs dans la foi, ces locutions avaient toute la solennité vague des formules d'initiation. Encore aujourd'hui nos liturgies, notre hymnologie sacrée, font une large part à

[1] Cf. H. Bois, *op. cit.*, p. 207 et ss.

[2] Voir livraison de janvier-avril 1909, p. 51-52.

l'*Amen* hébreu[1], aux exclamations *Alléluia* et *Hosanna*, celle-ci détournée de son sens primitivement imploratif (cf. Ps. 118: 25). Avec ou sans l'intermédiaire des formes aramaïques, la langue d'Israël, émotive au plus haut degré[2], était bien faite pour laisser des traces vivaces dans le nouveau langage religieux en formation, bien apte aussi à soutenir sa réputation de langue mère, dans laquelle auraient été prononcées les paroles de la création[3].

Le ciel parlait à voix basse à la terre;
Comme au vieux temps ils parlaient en hébreu,
Et répétaient un acte de mystère;
Je n'y compris qu'un seul mot, c'était Dieu[4].

En vérité, n'est-ce pas toute la théorie du parler en langues qui tient dans ce petit quatrain de Gautier? Le ciel parlant à la terre, ou l'inspiration divine s'emparant d'un mortel, ce ne peut être qu'un mystère en paroles. Il faut donc qu'on n'y comprenne rien, sinon que Dieu s'exprime dans cette inintelligibilité même. Et si, dans ce langage mystérieux entre tous, certains termes, certaines syllabes rappellent une langue connue, il faut que ce soit une langue très peu connue, vieille comme le monde ou lointaine comme le souvenir des anciens jours....

Sans doute la glossolalie n'est pas née d'une opération intellectuelle consciente. Mais telle notion, telle croyance, confusément élaborée sur un riche fond de phénomènes affectifs,

[1] Certains passages des LXX le transcrivent déjà sans le traduire (Néh. 8 : 6; 3 Macc. 7 : 22; Tob. 8 : 8). Paul le fait figurer à la fin de ses doxologies (Rom. 1: 25; 9 : 5; Gal. 1 : 5, etc.), conformément à l'usage liturgique attesté par 1 Cor. 14 : 16; Apoc. 5 : 14 et passim; Justin, *Apol.* I, 65, 67. A supposer que la traduction *γένοιτο* (Nombres 5 : 22; Deut. 27 : 15 et ss.; 1 Rois 1 : 36, etc.) et *ἀληθῶς* (Jér. 28 : 6) fût connue, il y avait des raisons psychologiques que la forme originale se maintînt.

[2] « Alles in ihr ruft: ich lebe, bewege mich, wirke. Mich erschufen Sinne und Leidenschaften, nicht abstrakte Denker und Philosophen... » (HERDER, *Vom Geist der Ebräischen Poesie*. Erster Theil, 1782. Sämmtliche Werke, XXXIII, p. 21).

[3] Cf. WEBER, *Die Lehren des Talmud*, Leipzig 1886, p. 192.

[4] THÉOPHILE GAUTIER, *Tombée du jour* (*Poésies diverses*).

peut prendre corps à un moment donné dans une subconscience privilégiée qui la dote d'un mode d'expression moins amorphe et plus concret. Par rapport au milieu émotionnel qui la conditionne, cette suggestion d'une spécialisation religieuse du langage n'apparait pas comme quelque chose d'hétérogène, d'extérieur, mais bien comme un facteur nouveau d'organisation et d'objectivation. Tout cela ne nous permet pas de dire où, quand et chez qui ces processus ont abouti pour la première fois à une manifestation typique de pseudo-langage ou de glossopoïèse. Mais tout ce qu'on peut espérer dans cet ordre de questions, c'est d'arriver à montrer comment les caractères spéciaux d'un phénomène se rattachent à d'autres caractères plus généraux. Ajoutons encore qu'au sein de la chrétienté primitive, les circonstances favorisaient une orientation essentiellement verbale des symptômes de rénovation du moi. Chez les judéo-chrétiens l'influence de la tradition prophétique, l'habitude du culte de la synagogue, si dénué de rites sacrificiels, — chez les pagano-chrétiens la suppression de tout ce que le paganisme considérait comme l'essentiel dans le culte, sacrifices, oblations, libations, — tout cela concourait à faire de la parole l'élément cultuel fondamental. Le christianisme, religion d'expression orale, poussait ses adeptes à chercher dans le domaine du verbe les plus valables réalisations du postulat mystique[1] : « *Göttliche Art ist geheimnissvolle Art*. »

[1] WEINEL, *op. cit.*, p. 77.

LE CHRISTIANISME

ET LE MONDE GRÉCO-ROMAIN[1]

d'après A. Deissmann

PAR

L. PERRIRAZ

Dr theol.

Le temps n'est pas très éloigné de nous où l'on considérait le christianisme comme quelque chose de fini, d'achevé dès le premier jour, apparu à un moment donné dans le monde, sans attache aucune avec le milieu au sein duquel il était appelé à agir. Cette opinion qui fut celle de nos pères n'a pas disparu tout entière, et pourtant, nous qui sommes habitués à considérer les choses sous l'angle du devenir, nous avons quelque peine à nous rendre compte de l'ardeur des luttes livrées et des efforts accomplis par ceux qui, les premiers, affirmèrent que le christianisme est un fait historique et doit être étudié historiquement. Il a fallu le labeur infatigable de ceux qui, depuis le milieu du siècle dernier, ont mis au jour ces travaux historiques dont la grandeur force notre admiration, pour implanter dans les esprits, à la façon d'un axiome, cette vérité que le christianisme, tel qu'il se montre à nous au premier siècle, ne se comprend bien que

[1] Travail lu à la Société vaudoise de théologie le 25 octobre 1909.

si l'on connaît les circonstances historiques qui ont accueilli son apparition. Il ne serait pas juste de trop presser cette proposition et d'en tirer motif d'éliminer les personnalités créatrices, ainsi que l'ont voulu faire les protagonistes de la critique radicale. Cependant, lorsqu'on lit les ouvrages de Bruno Bauer, de Kalthoff ou de Kautsky, on ne peut s'empêcher de reconnaître que ces hommes ont eu la très vive intuition des conditions sociales dans lesquelles le germe initial était appelé à grandir, qu'ils ont su reconnaître, mieux que d'autres peut-être, combien le christianisme des origines plongeait des racines nombreuses et puissantes au sein des masses populaires auxquelles il apportait la lumière de la vie.

C'est sous le ciel d'Orient que le christianisme est apparu; pour le saisir dans ses diverses manifestations, il importe donc de retrouver la disposition de l'Orient, de faire revivre devant nos yeux le monde ancien, la civilisation des pays méditerranéens en particulier, avec son exubérance et ses contrastes, avec ses rites, ses coutumes et ses mœurs, avec son esthétique, sa morale et son droit coutumier, avec son langage, ses expressions caractéristiques ou sa littérature. Il y a là un vaste champ de recherches, un domaine longtemps inexploré qui a livré déjà beaucoup de ses secrets, et nul ne peut prétendre que nous soyons au bout de nos surprises. A la lumière projetée par ces études sur les problèmes que posent devant nous les origines chrétiennes, le Nouveau Testament s'est animé d'une manière toute spéciale, des énigmes ont été résolues, des obscurités ont disparu.

Cependant, pour retrouver le milieu historique nécessaire à l'intelligence du Nouveau Testament, on s'est longtemps arrêté à deux sortes d'écrits. D'un côté on s'adressait à la littérature juive du premier siècle (à la Mischna ou au Talmud); de l'autre on interrogeait les écrivains gréco-romains du temps de l'empire. Ces deux groupes d'écrits sont certainement importants, et ont fourni des indications extrêmement précieuses. Jean Weiss de Heidelberg, par exemple, dans un travail éminemment suggestif, a fourni la preuve que l'étude d'Epic-

tête, en particulier, était capable de jeter une vive lumière sur la langue, la syntaxe, le style de l'apôtre Paul. Et pourtant, on oublie que les œuvres littéraires sont des témoins de la civilisation des classes supérieures de la population, que les couches inférieures n'y apparaissent pas (sauf peut être dans la comédie ou dans certains textes rabbiniques)[1], et que c'est dans les couches inférieures que le christianisme a rencontré ses premiers et ses plus nombreux adhérents.

En effet, le christianisme naissant se présente à nous comme un mouvement à la fois religieux et social des classes moyennes et inférieures, besogneuses et opprimées, et c'est en cela que la thèse de Kautsky est vraie. Jésus était charpentier, ses disciples des pêcheurs, Paul un faiseur de tentes et ceux auxquels il annonçait Christ, des gens sans grande culture. « Considérez, frères, écrit-il aux Corinthiens, que parmi vous qui avez été appelés, il n'y a ni beaucoup de sages selon la chair, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de nobles[2] ». C'est dans ces classes-là qu'il faut descendre pour comprendre le langage des premiers missionnaires chrétiens et l'état d'âme des hommes auxquels ils adressaient leur message. Mais comment faire pour les retrouver, depuis si longtemps que s'est abaissé sur elles le voile de l'éternel oubli? Elles ne sont cependant point disparues tout entières, car voici que, des ruines des antiques cités, des places de marché et des villages, des documents nombreux, des inscriptions, des papyrus, des *ostraka* surgissent et nous parlent, et leur voix se fait plus forte année après année. Ces documents dont la plus grande partie nous vient d'Egypte n'ont pas de caractère littéraire ; ce sont pour la plupart des écrits occasionnels se rapportant à la vie populaire, à la vie de tous les jours avec ses besoins éphémères et ses multiples exigences; mais ils nous permettent de reconstituer l'histoire changeante de l'Egypte aux jours lointains de la domination gréco-romaine. Ces contrats de fermage ou de mariage, ces quittances de toutes sortes, ces lettres de divorce

[1] *Die Aufgaben der neutest. Wissenschaft*, 1908, p 11 sq.

[2] 1 Cor. 1 : 26 sq.

et ces testaments, ces permis délivrés par les autorités, ces procès-verbaux de débats judiciaires, ces déclarations d'impôt, ces lettres, ces cahiers d'école, ces textes magiques, etc., représentent un élément jusqu'ici à peu près inconnu de la vie antique, et acquièrent une importance que n'ont pas les traditions laissées par les auteurs anciens. Il y a donc intérêt à les étudier de près et à les faire parler avec intelligence. C'est ce qu'a tenté le Dr Adolphe Deissmann, professeur à Berlin, sous ce titre : *Licht vom Osten*, et dont je voudrais ici dire quelques mots.

Selon Deissmann, les documents dont nous venons de parler sont précieux pour l'étude du Nouveau Testament, non seulement, en ce qu'ils ajoutent des faits à ceux que nous connaissions déjà, mais en ce qu'ils nous permettent de déterminer avec beaucoup de netteté les trois points suivants :

1° La langue du Nouveau Testament;

2° Le caractère littéraire des écrits du Nouveau Testament;

3° Les rapports juridiques, culturels et religieux du christianisme primitif et du monde ancien.

I

Chacun sait que le Nouveau Testament est un livre grec[1] ; mais cette proposition demande quelques éclaircissements. En effet, Jésus et ses disciples parlaient l'araméen, et n'ont guère eu, quoi qu'en pense Zahn[2], à s'adresser en une autre langue à ceux qui les suivaient sur les routes de la Galilée ou de la Judée. Mais si le christianisme s'était contenté de parler araméen, il serait demeuré enfermé dans les limites étroites de l'horizon palestinien. Pour devenir religion universelle il devait parler le grec qui était alors la langue de l'empire. Les victoires d'Alexandre le Grand et les conquêtes pacifiques du commerce, de l'art et de la science de la Grèce avaient peu à peu frayé la voie à la langue hellénique dans tous les pays méditerranéens, si bien qu'au moment où Jésus

[1] Pages 35 sq.

[2] *Einleitung in d. N. T.*, I, p. 24 sq.

grandissait à Nazareth, elle était parlée à Rome comme en Egypte, dans l'Afrique proconsulaire comme en Asie mineure. Nous savons, par exemple, que les Juifs de Rome, ne parlaient alors guère que le grec.

Mais de quel grec s'agit-il? Ce n'étaient plus les dialectes d'autrefois. C'était une langue universelle, commune à toutes les parties de l'empire, dénommée la *Koïnè;* sortie du mélange des races et du cosmopolitisme du moment, elle revêtait des formes diverses, les unes plus littéraires, les autres plus populaires, partant plus libres. Jusqu'ici nous n'avions guère que des documents de cette langue littéraire que Deïssmann appelle l'atticisme, parce qu'elle était une imitation froide et raffinée des grands classiques du siècle de Périclès. C'est à ces œuvres-là qu'on compare volontiers le Nouveau Testament, sans grand résultat du reste, une étude répétée des textes ayant montré que la langue du Nouveau Testament est une langue à part, soumise à des lois particulières. Et de là à penser que la religion nouvelle s'était forgé à elle-même son propre instrument, il n'y avait qu'un pas qui fut vite franchi[1].

Les textes nouveaux étudiés avec soin ont brisé cet isolement et fait voir avec une grande clarté que le Nouveau Testament est un document du grec populaire, et qu'il parle le même langage que les classes moyennes et inférieures du monde gréco-romain. On s'en rend compte en faisant porter la comparaison sur l'épitre de Jacques ou sur quelques-unes des lettres de l'apôtre Paul dont la langue demeure dépourvue de qualités littéraires. Mais c'est surtout chez les synoptiques que la nature populaire du langage apparaît avec le plus d'évidence. C'est ce qu'avait déjà remarqué Julius Wellhausen, qui écrivait en 1905 : « Dans les Evangiles, c'est le langage parlé, et parlé dans les classes inférieures, qui fait son entrée dans la littérature[2] ».

Les caractères communs à cette langue populaire et à la

[1] DEISSMANN, *Das Urchristentum und die unteren Schichten*, 1908, p. 20.

[2] WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, p. 9.

langue du Nouveau Testament sont de diverses sortes. Enumérons-les rapidement :

a) Dans la théorie des sons et des flexions, on rencontre les mêmes phénomènes de simplification et de réduction qui se manifestent dans toutes les langues populaires.

b) Au point de vue du vocabulaire, beaucoup de mots considérés jusqu'ici comme appartenant exclusivement au Nouveau Testament se retrouvent dans les documents non littéraires de ce temps-là. Non que les auteurs chrétiens aient été incapables de former de nouveaux mots, mais l'action du christianisme s'est exercée, bien plus dans le sens d'une modification du sens des mots que dans celui d'une création de termes nouveaux. C'est là une leçon fournie par les documents, comme on le verra plus loin. Pour le moment nous nous en tiendrons à quelques termes choisis entre plusieurs (Deissmann en énumère 33, sans compter ceux qu'il a déjà signalés dans ses *Bibelstudien*), et qui suffiront à l'objet de notre travail. Le mot ἀλλογενής (cf. Luc 17 : 18), apparaît dans une inscription destinée à interdire aux étrangers l'entrée du temple de Jérusalem. Le mot βροχή (cf. Mat. 7 : 25) désignait l'arrosage des champs par le débordement annuel du Nil. Nous savons aussi que συγκληρονόμος était un terme juridique, que ἀναθεματίζω était employé dans le sens de vouer aux puissances du monde inférieur, que ἀρχιποίμην (1 Pierre 5 : 3) était l'appellation d'un homme préposé à la surveillance des bergers d'une contrée ou d'un village, que λογεία (1 Cor. 16 : 1) vient du verbe λογεύειν, rassembler, réunir de l'argent en faveur d'une divinité ou d'un temple.

c) A côté de ces mots qu'on croyait purement bibliques, les documents nouveaux nous donnent la clé de plusieurs passages plus ou moins obscurs. Mat. 10 : 8 sq. nous a transmis la défense que Jésus fait à ses disciples de prendre un sac (πήρα) avec eux. De quel sac est-il question ? Il ne peut s'agir de la besace aux provisions, ce qui ferait double emploi avec le mot pain (ἄρτος) qui précède immédiatement dans le texte parallèle de Marc (6 : 8) et de Luc (9 : 3). Une

inscription syrienne nous livre la clé du mystère. Il s'agit des sacs que les mendiants prenaient avec eux pour les remplir des dons que les bonnes âmes leur accordaient. Notre texte nous fait voir ainsi que Jésus ne voulait pas que ses disciples ressemblassent à des mendiants, et que de même qu'ils avaient reçu gratuitement, ils devaient donner gratuitement.

Le verbe ἀπέχω qui se rencontre Mat. 6 : 2, était le terme usité dans les quittances; il indiquait que ceux qui avaient satisfait aux exigences et aux conditions requises étaient affranchis de toute autre obligation, et que leurs créanciers n'avaient plus rien à leur réclamer. Dès lors le passage ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν doit être interprété comme suit : ils n'ont plus droit à une récompense.

d) Au point de vue de la syntaxe bien des particularités de la langue du Nouveau Testament étaient d'un usage courant dans l'ambiance sociale où grandissaient les premières églises. L'expression βλέπειν ἀπο, se garder de, donnée dans le dictionnaire comme ecclésiastique, l'emploi de εἶναι avec εἰς et la formule de droit εἰς τὸ ὄνομα se rencontraient assez fréquemment.

e) Quant au style, il était parataxique, comme celui de tout langage populaire. Le peuple s'exprime d'ordinaire par phrases courtes, accolées les unes aux autres, où se rencontrent de nombreux et... et..., ou... et puis. Dans la bouche du peuple au premier siècle le mot καὶ revient très souvent, et donne au style ce caractère heurté et quelque peu incohérent qu'on retrouve dans le quatrième Evangile et dans certains récits des synoptiques (cf. Marc 3 : 7 sq.). Ainsi par son style et sa syntaxe, le Nouveau Testament est le livre du peuple. Il est sorti de lui et lui appartient tout entier; c'est parce qu'il était le livre du peuple qu'il a pu devenir le livre des peuples (p. 96).

II

Si nous cherchons maintenant à nous rendre compte de l'importance des textes nouveaux pour l'intelligence litté-

raire du Nouveau Testament[1], nous aboutirons au même résultat : cet ouvrage n'appartient pas à la littérature, l'art n'y a aucune place, et les écrits qui le composent, à quelques exceptions près, sont des écrits de circonstance, destinés à répondre à un désir, à un besoin momentané, tout comme ces papyrus ou ces ostraka que nous livre le sol de l'antique Egypte, et où se rencontrent les mêmes formules introductives et les mêmes salutations. Cela permet à Deissmann de distinguer entre « la lettre » et « l'épitre. » La *lettre* est un produit non littéraire, tout accidentel, dont le but est de servir aux relations entre ceux qui sont momentanément séparés et où le souci d'art n'existe en aucune façon. L'*épitre*, au contraire, trahit un certain besoin artistique, un effort vers une forme plus littéraire, et vers une composition plus architecturale. Elle est une œuvre faite pour le grand public, destinée à devenir *un objet de marché* et dont l'auteur attend une certaine gloire. En un certain sens, bien qu'ayant la forme de la lettre, l'épitre en est presque la contre partie.

Les lettres de Paul sont de vraies lettres. Ecrits d'occasion, même celle aux Romains, il les faut apprécier du point de vue de la forme courante à cette époque pour les communications épistolaires. Toutes portent le cachet de l'authenticité et se révélent à l'examen comme des œuvres qui ne devaient jamais voir le jour de la publicité. C'est la piété des chrétiens qui les a conservées, groupées en une collection que l'on recopiait et que l'on se passait d'église à église pour s'édifier et s'instruire. Ce caractère non littéraire garantit l'exactitude des faits racontés. Pas de pose, ni de recherche d'aucune sorte, et l'exégèse doit chercher à comprendre la disposition psychologique qui leur a donné naissance.

II et III Jean sont des lettres aussi. Elles n'ont aucun des signes auxquels on reconnaît le traité destiné a être jeté en pâture à la curiosiié ou à l'admiration des hommes.

Mais à côté de ces lettres, il y a, dans le Nouveau Testament, des épitres au sens déterminé plus haut : *Jacques*,

[1] Voir les pages 97 sq.

Pierre, Jude, 1 Jean, Hébreux, et celles adressées aux sept églises d'Asie par l'auteur de l'Apocalypse.

La claire vision de la différence qui existe entre la lettre et l'épitre rend possible, aux yeux de notre auteur, une esquisse du développement littéraire du christianisme primitif.

A l'origine, pas de littérature ; rien que la parole enflammée et prenante du Maître qui prêche l'Evangile du Royaume sur les collines, le long des routes, sur le bord d'un lac ou du haut d'une barque. A côté de Jésus, se tient son apôtre aussi dépourvu de prétentions littéraires que lui, et il est bien certain que, si Paul fût demeuré dans les limites restreintes de son lieu natal, ou s'il se fût contenté d'agir au sein des communautés juives, nous ne posséderions pas une ligne de sa main. Mais il est entraîné le long des grandes routes où passent les armées, les colons et les marchands; il fonde et voit se fonder des églises dans les ports et dans les centres les plus importants de l'Orient gréco-romain, si bien que lorsqu'il veut parler avec ses coreligionnaires de Galatie, de Corinthe, de Colosses ou de Philippes, il est obligé, au milieu du bruit et des agitations d'une vie pleine de soucis et de dangers, d'écrire ou de faire écrire des lettres pour conseiller, exhorter, reprendre et encourager ceux qui ont besoin de sa sollicitude et de son amour. Et ces lettres sont si peu destinées à la publicité que les compagnons mêmes de l'apôtre les ignorent. Ainsi Luc a pu écrire son livre des Actes sans en mentionner une seule. Mais précisément cette absence d'intention littéraire, ce dédain de la phrase a laissé à ces écrits une force, une énergie qui n'est point encore diminuée. Ce qui nous a été transmis des paroles de Jésus ou des lettres de Paul nous montre le christianisme des origines étroitement uni aux couches inférieures de la population, sans relation bien accentuée avec les classes cultivées aux mains desquelles se trouvait le pouvoir.

A l'époque créatrice et non littéraire succédera l'époque littéraire, mais sur laquelle on reconnaît l'empreinte de la première. La littérature que l'on fera sera une littérature pour le peuple, non pour les gens instruits ; mais, le cercle

des lecteurs s'agrandissant, on cherchera à instruire autant qu'à persuader. On voit alors paraître les synoptiques, composés au moyen de courtes récensions évangéliques plus anciennes, le quatrième évangile, le livre des Actes dédié à un homme qui a dû occuper une certaine situation, l'épitre de Jacques où l'on perçoit un écho profond des synoptiques, et plus tard encore, un peu comme une étrangère et donnant la main aux apologètes du second siècle, l'épitre aux Hébreux dont le caractère littéraire est difficilement méconnaissable. Si dans la formation du Canon, l'Eglise chrétienne s'est arrêtée au seuil de l'apologétique telle qu'elle s'est développée à partir d'Aristide, c'est qu'elle a eu la très vive intuition qu'il s'agissait pour elle de sauver les reliques des origines, seules normatives pour sa foi.

A quelques exceptions près, les livres admis dans le Canon portent tous les signes d'écrits populaires.

III

Les textes nouveaux ont projeté leur lumière dans une troisième direction[1]. Ils nous permettent de comprendre toute une série de faits, de termes, d'expressions que l'on rencontre dans le Nouveau Testament ou dans l'Eglise ancienne et de saisir dans quelques-unes de ses manifestations l'âme populaire de l'antiquité?

Nous apprenons par exemple, qu'à Ephèse les assemblées populaires se tenaient dans le théâtre et qu'à Milet les Juifs ne craignaient pas de se rendre au théâtre où ils avaient une place déterminée. Dans Luc 22 : 25, Jésus dit que les puissants de ce monde aiment à se faire appeler εὐεργέται, les bienfaiteurs. Or, cette appellation se rencontre dans une inscription gravée en l'honneur de Gaïus Stertinius Xénophon, médecin et plus tard assassin de l'empereur Claude. Actes 19 : 19 nous parle de nombreux livres de magie qui furent apportés et brûlés aux pieds de l'apôtre Paul. On a retrouvé des livres semblables, qui constituaient une large part de la

[1] Voir les pages 178 à 287.

littérature populaire antique. Si les Juifs payaient les deux drachmes pour l'entretien du culte, on les payait également en Egypte pour le dieu *Suchos*, et si Jésus fut livré à la foule après avoir été flagellé, ce même sort fut aussi celui d'un prisonnier égyptien dont on a retrouvé la minute du jugement. Les parents de Jésus vont à Jérusalem pour le recensement ordonné par l'empereur ; en 104 un édit de même nature impose la même démarche aux habitants de l'Egypte. Les deux textes Mat. 10 : 28 et Luc 12 : 6 sont corroborés par plusieurs documents, entre autres pas un édit de Dioclétien fixant un tarif minimum pour les marchés de l'empire.

On croit généralement que le chiffre de la bête (Apoc. 13:18) doit être interprêté au moyen de l'alphabet hébreu ; mais les preuves abondent que les Grecs connaissaient aussi l'art de réduire les noms en nombre. C'est ainsi qu'on a trouvé dans les ruines de Pompéi deux inscriptions disant l'une : « Amérimnos pensait en bien à sa maîtresse Harmonia : le nombre de son beau nom est 45 (ou 1035 suivant que l'on lit μέ ou αλέ), » et l'autre plus courte : « J'aime celle dont le nombre est 545 (φμέ) »

A côté de ces hors-d'œuvre déjà fort intéressants, il y a des relations plus étroites et plus profondes.

Lorsque Paul voue à Satan l'inceste de Corinthe (1 Cor. 5 : 4, 5), il ne fait qu'imiter une pratique courante à l'égard des méchants, qui étaient abandonnés aux puissances du monde inférieur. On écrivait les noms de ces personnes sur des tablettes de bois que l'on confiait à la terre ou que l'on plaçait dans un tombeau.

Marc 7 : 35 (cf. Luc 13 : 16) nous raconte que Jésus délia la langue d'un sourd qui parlait difficilement. Or, c'était une croyance fort répandue[1] que l'on pouvait, au moyen de formules magiques, lier des hommes ou simplement leur langue. Un *ostrakon* nous a conservé un texte des plus curieux qui,

[1] On sait qu'aujourd'hui encore dans nos campagnes vaudoises on rencontre des personnes qui croient qu'il faut couper le fil de la langue aux petits enfants pour qu'ils soient capables de parler. Au reste certaines de ces formules magiques se retrouvent dans ce qu'on appelle le « Grand Grimoire ».

après une invocation au dieu Kronos, et après avoir désigné la personne sur laquelle on veut jeter le mauvais sort, dit ceci : « Ne permets pas qu'il parle ni une nuit, ni un jour, ni une seule heure. » D'autres passages tels que Jean 9; 2 Cor. 12 : 8; 2 Tim. 4 : 7, 8; 1 Tim. 5 : 1, 2 trouvent également leurs parallèles dans des documents gréco-romains de cette époque.

Si nous en venons aux notions morales nous rencontrerons des points de contact nombreux. Le mot ἀναστροφή, qui désigne la conduite au sens moral, était aussi employé dans cette même acception, et la fameuse parole de 2 Thes. 3 : 10 est vraisemblablement sortie de quelque atelier de l'antiquité? Les termes φιλάνδρος, φιλοτέκνος qu'emploie la lettre à Tite (2 : 4) se retrouvent dans une inscription funéraire gravée vers la fin du premier siècle. Au reste, toute une série de mots désignant des vices dont Paul a parfois dressé des catalogues fort curieux (1 Cor. 6 : 9, cf. 1 Tim. 1 : 9 sq.) étaient d'un usage courant dans la comédie et dans le langage populaire. Deissmann en donne une liste des plus intéressantes (p. 230, 231). Le même parallélisme peut être établi pour les vertus entre 2 Pierre 1 : 5, 6 et une inscription d'Asie mineure du premier siècle avant notre ère.

Si, du domaine de la morale, nous passons à celui du droit populaire, nous verrons que là aussi toute une série de notions sont communes à Paul et aux documents païens.

Les termes d'*esclave* et d'*affranchissement* nous sont connus, et nous savons bien ce que l'apôtre veut nous dire lorsqu'il écrit que nous avons été affranchis par Christ. Mais sait-on qu'un esclave pouvait se libérer en se faisant racheter par une divinité? Le maître venait avec son esclave dans le temple du dieu qui était censé opérer le rachat, le vendait à ce dieu et recevait du trésor du temple le prix du marché que l'esclave avait eu soin d'apporter auparavant. A partir de ce moment l'esclave devenait l'esclave de la divinité, c'est-à-dire son protégé. Une inscription, souvent faite dans la pierre, perpétuait le souvenir de cette cérémonie. Voici, par exemple une inscription de Delphes, fort ancienne, qui fixera nos idées sur ce point. « Apollon a acheté

de Sosibe, pour la rendre à la liberté, une esclave du nom de Nikaïa, d'origine romaine, pour le prix de trois et demi mines d'argent. »

Si l'on compare à ce texte et à ce procédé les textes de Paul : Gal. 4 : 1, 7 ; 5 : 1 ; 4 : 8, 9 ; 1 Cor. 6 : 20 ; 7 : 23 ; etc., on se rendra parfaitement compte que l'apôtre a pu facilement utiliser, — ou même transformer, — à son point de vue des notions courantes. Et qui dira que dans la parole Marc 10 : 45 il n'y ait pas aussi un écho de cette pratique du rachat des esclaves?

N'est-ce pas dans le même ordre d'idées qu'il faut comprendre le fameux passage Coloss. 2 : 14? Les lettres de créance constituant la preuve de la dette étaient à leur acquittement marquée d'un χ, ce qui se rendait par le verbe χιάζεσθαι, biffer par une croix. Dès lors l'idée du passage cité serait que la croix de Jésus a biffé la dette que nos fautes avaient contractée contre nous devant Dieu.

Mais si Christ nous a rachetés, il a aussi souffert pour nous, afin d'effacer notre dette. L'idée de dette et celle de restitution qui l'accompagne étaient très répandues au temps de l'apôtre. Et lorsque le débiteur ne pouvait pas payer lui-même sa dette il était permis à un autre de le faire à sa place. C'est ce que nous voyons dans le billet à Philémon où Paul écrit qu'il se rend responsable pour tout ce que pouvait devoir Onésime. Il exploite également cette idée lorsqu'il montre Christ mourant pour ceux qui avaient mérité la condamnation.

A l'idée de remplacement s'unit celle de l'assistance de l'accusé par un avocat, par un παράκλητος. Ce mot était d'un emploi populaire et, paraît-il, général, ce qui nous permet de mieux comprendre les passages du Nouveau Testament où nous le rencontrons.

Ainsi le christianisme était étroitement uni aux classes inférieures par la langue, le réalisme imagé et vigoureux, par les notions courantes de morale et de droit. Il s'opposait par là même aux couches supérieures avec leur corruption et leur raffinement. Mais il est un point où le contraste apparaît

très violent, si violent même qu'il deviendra la source de persécutions sanglantes; c'est à l'égard du culte des Césars. Si, dans ses premières années, pendant ses démêlés avec le judaïsme tracassier et querelleur, le christianisme se montra indifférent à l'égard de l'empire, il sortit très vite de cette indifférence, dès qu'il eut compris que le culte naissant des empereurs allait être pour lui un adversaire des plus sérieux. C'est pourquoi on constate que toute une série de termes courants dans notre langage religieux ou théologique sont employés ou formés avec une intention polémique parfois assez manifeste. Il n'entre pas dans mon propos de présenter ici tous ces termes dont Deissmann déroule dans son ouvrage la longue théorie (p. 243 sq.). Quelques exemples suffiront.

Si le mot θεός était l'appellation la plus haute pour le Créateur du monde, elle était ajoutée au nom de l'empereur par les partisans du paganisme nouveau, et les mots καῖσαρ θεός se rencontrent fréquemment accouplés. Une inscription du 17 mars de l'an 24 av. J.-C. donne à Auguste le titre de θεός ἐκ θεοῦ. Une autre inscription dit que le jour anniversaire d'Auguste est celui d'un Dieu. A Ephèse et dans quelques villes voisines César était appelé σωτὴρ καὶ θεός. Nul doute que l'auteur de 2 Thes. 2 : 4 n'ait voulu combattre ce nouveau culte lorsqu'il écrit que l'Antechrist s'est fait appeler θεός. Néron permet qu'on lui dise ἀγαθὸς θεός, et l'on peut se demander si Marc 10 : 18 ne fait pas allusion à ce titre.

Ce qui précède permet de comprendre que les termes θεοῦ υἱὸς et θεῖος ont été d'un emploi fréquent pour désigner l'empereur et marquer la qualité des choses faites, possédées, édictées ou réalisées par lui. On parlait des ordres divins, des écrits divins, de la grâce divine et de la divinité des empereurs.

Le mot θεόλογος n'a pas d'autre origine. Il désignait les prêtres du culte des empereurs, ceux qui, aux jours des fêtes, étaient chargés de chanter les louanges du dieu dont on célébrait l'anniversaire. Le *théologos* était donc un héraut annonçant la gloire de l'empereur, et si Jean a été appelé de ce

nom, c'est qu'il avait été, aux yeux de l'Eglise ancienne, le héraut du seul vrai dieu.

Mais c'est peut-être dans l'emploi du mot κύριος que le parallélisme entre les deux cultes éclate de la façon la plus saisissante.

Le terme de κύριος est, quant au sens, d'origine orientale ; c'est le Seigneur s'opposant à l'esclave, le maître qui commande et à qui on doit obéir. D'Orient ce vocable s'est implanté dans le monde gréco-romain, et il a servi à désigner les dieux les plus divers[1]. Dans plusieurs lettres, Sérapis est appelé κύριος, et plus tard les rois d'Egypte et les empereurs ont été désignés par le même mot. Il n'est dès lors pas étonnant que l'apôtre Paul, qui accentue avec tant de force la dignité souveraine de Jésus, l'ait appelé ὁ κύριος, *le Seigneur*, élevé au-dessus de toutes les puissances de la terre. Il n'est pas surprenant non plus que, lorsque la prédication chrétienne sortit des petits cénacles et se heurta aux institutions impériales, les mots Ἰησοῦς κύριος aient paru révolutionnaires et blasphématoires au premier chef et qu'ils aient attiré les pires violences sur ceux qui les clamaient.

Nous savons que Domitien était salué par les siens comme κύριος καὶ θεός (cf. Jean 20 : 28), et que les termes de βασιλεύς, σωτήρ, ἀρχιερεύς, servaient à désigner l'empereur. Et s'il y eut des χριστιανοί, il y eut aussi des καισαριανοί, des esclaves impériaux.

Arrêtons-nous encore à deux mots bien connus : εὐαγγέλιον et παρουσία. Le premier était employé dans le culte des empereurs pour exprimer la nature du message accordé au peuple à l'occasion de la naissance ou de la nomination d'un empereur. « L'Evangile est parvenu jusqu'à nous, dit une inscription égyptienne, que Julius Vérus Maximus a été fait César (gouverneur). » Quant au second de ces termes, παρουσία, il désignait la venue ou la visite d'un roi ou d'un empereur. « Voici ton roi vient » était une expression courante. Et comme cette parousie du maître était fort populaire, il res-

[1] On sait que les LXX s'en sont servis pour traduire le mot *Jahvè*.

sort des faits que, en Egypte surtout, on prélevait certains impôts ou certaines redevances en nature pour couvrir les frais de la visite. En Grèce, une ère nouvelle commença à la parousie d'Hadrien, et dans tout l'empire on frappait des monnaies après la parousie d'un empereur, afin d'en perpétuer le souvenir.

Mais si les documents qu'étudie Deissmann nous font pénétrer dans un monde d'idées, de conceptions, de coutumes propres à éclairer bien des passages du Nouveau Testament, ils nous mettent aussi en relation avec des âmes bien vivantes qui avaient appris à lutter et à souffrir. Comme dans les paroles de Jésus, comme dans les lettres de Paul, ce sont des âmes qui se révélent à nous dans ces vieux papyrus à moitié déchirés, qui sortent de l'oubli dans lequel ils étaient ensevelis. Ceux qui avaient faim et soif de consolation et de pardon, de joie et de bonheur, ceux qu'on croyait disparus pour jamais se sont relevés et nous pouvons en quelque mesure nous associer à leur vie, les voir aller et venir, les suivre dans leur obscure existence, dans les villes ou dans les campagnes, sur les fleuves ou sur la mer. Et c'est avec ces âmes bien vivantes que le christianisme est entré en contact dès les premiers jours de son histoire.

Voici, à titre d'échantillons, quatre lettres que nous avons traduites après Deissmann en leur conservant, dans la mesure du possible, le parfum de naïveté qui les caractérise.

I

« Hilarion à sa sœur (femme), salut. De même à Berus ma maîtresse et à Apollinaris. Sache que nous sommes encore à Alexandrie. Sois sans inquiétude si lors du retour général (en masse) je reste à Alexandrie. Je te supplie d'avoir soin du petit enfant et dès que nous aurons reçu le salaire, je te l'enverrai. Si tu accouches d'un garçon, laisse-le vivre; si c'est une fille, expose-la[1].

» Tu as chargé Aphrodite de me dire : « Ne m'oublie pas ! »

[1] L'épître à Diognète 5 : 6 se vante de ce que les chrétiens n'exposent plus leurs enfants.

Comment pourrais-je t'oublier? Je te prie donc d'être sans crainte.

» Année 29 de l'empereur. Pauni 23e. »

Au revers de la page :

« Hilarion à Alis. Remets-la. »

II

« Irène à Taonnophris et Philon. Salut de consolation!

» Je suis aussi en deuil et je pleure le défunt, comme j'ai pleuré Didymas. Et je fais tout ce qui est convenable et tous les miens aussi : Epaphroditos et Thermution et Philion et Apollonios et Plantas. Mais, vraiment, on n'y peut rien faire! Consolez-vous donc mutuellement!

» Portez-vous bien! Athyr I. »

Adresse : « A Taonnophris et Philon. »

III

« A Julius Domitius, tribun militaire de la légion, de son Aurélius Archélaüs, bénéficiaire, salut![1]

» Autrefois déjà je t'ai recommandé mon ami Théon. Maintenant aussi je te prie, Seigneur, de l'avoir devant les yeux comme moi-même; car cet homme est tel qu'il faut que tu l'aimes. Il a quitté les siens et son (avoir) bien et m'a suivi. Et partout il a veillé à ma sécurité. C'est pourquoi je te prie qu'il ait accès auprès de toi, et il pourra te donner des nouvelles de notre activité. Tout ce qu'il te racontera, tu peux le tenir pour vrai. J'ai aimé cet homme....

» Que le bonheur soit longtemps avec toi, Seigneur... et les tiens en bonne santé.

» Si tu as cette lettre devant les yeux, tu peux croire que je te parle. Adieu. »

Adresse : « A Julius Domitius, Tribun militaire de la légion, de la part d'Aurelius, bénéficiaire. »

[1] Cf. la lettre à Philémon.

IV

« Antonis Longos à Neilus sa mère, salut[1].

» Constamment je souhaite que tu sois en bonne santé. J'adresse cette prière tous les jours au Seigneur Sérapis. Je voudrais te faire savoir que je n'ai pas espéré que tu viendrais à la métropole. C'est pourquoi aussi je ne suis pas allé en ville. J'ai eu honte d'aller à Karanis (village natal du jeune homme) car je suis en haillons (déguenillé). Je t'écris que je suis nu. Je t'en supplie, mère, reconcilie-toi avec moi. Je sais bien ce que je me suis attiré. Je suis châtié de toutes manières. Je sais que j'ai péché. J'ai entendu parler de Postumos qui te rencontra à Arsinoé (?) et qui te raconta tout. Ne sais-tu pas que j'aimerais mieux être estropié que de savoir que je dois une obole à quelqu'un?

» ....viens toi même, etc.

» ....je te supplie....

» ....je te supplie.... »

La rapide revue à laquelle nous venons de nous livrer à la suite de Deissmann, nous permet de souscrire aux conclusions de notre auteur lorsqu'il nous dit que ces vieux textes nous font mieux comprendre et la nature du christianisme et le milieu dans lequel il fut appelé à grandir. Nous voyons les idées, les conceptions et les mœurs avec lesquelles il fut aux prises et quels besoins profonds des âmes il fut appelé à satisfaire. Nous ne prétendons pas que, jusqu'ici, nous l'ignorions tout à fait, mais nous connaissions ces choses par le Nouveau Testament lui-même, c'est-à-dire par ceux qui étaient en quelque sorte juges et partie. Les vieux papyrus et les *ostraka* nous découvrent d'une manière parfaitement objective l'état religieux et social de ceux auxquels fut présenté l'Evangile.

Mais pour répondre à de tels besoins, l'Evangile ne devait pas être une théorie, un système religieux ; il fallait qu'il fût une manifestation de vie, créant la vie, la lumière et la paix

[1] Cf. Luc 15 : 11, 32.

dans les âmes. Jésus n'a rien de doctrinaire; il est tout religion, esprit et feu, et on ne peut parler, sans le diminuer, de son « système » religieux. Le Dieu vivant était en lui, agissant par lui, et c'est comme tel qu'il se montra à ceux qui cherchaient la vie profonde du cœur et de la conscience. Et Paul, en dépit de son éducation rabbinique, n'appartient pas à la lignée des Origène, des Saint-Thomas ou des Schleiermacher; il va de pair avec le berger de Tekoa ou le charpentier de Nazareth; car la vie est chez lui bien plus haute que les formules. Le christianisme est ainsi la *religion*, et le Nouveau Testament est un *théologos* au sens premier du mot, c'est-à-dire un livre destiné à annoncer Dieu et à le présenter au monde. C'est aussi un livre fait pour les paysans, les pêcheurs et les artisans, pour les marins, les soldats et les martyrs, pour tous ceux qui avaient besoin de pardon et de vie nouvelle, comme cet Antonis Longos dont on vient de lire la lettre. C'est ainsi que le Nouveau Testament, livre du peuple et fait pour le peuple, est aussi le livre de la vie.

Tel est, dans ses grands traits, l'ouvrage du professeur Deissmann. Si nous en avions le temps, nous pourrions relever bien des points sur lesquels il y aurait lieu de compléter ou de corriger la pensée de notre auteur, surtout lorsqu'il croit trouver dans ces textes anciens la preuve de l'authenticité des treize épitre de Paul ou du quatrième Evangile. Il nous semble que la base philologique sur laquelle il s'appuie est trop faible et que les arguments qu'il tire, soit du mot indéclinable πλήρης (p. 85), soit de la forme parataxique ou personnelle du style (*Ichstyl*), viennent se briser contre les raisons d'ordre historique ou psychologique relevées par la critique[1].

Mais toutes les objections que nous serions autorisé à faire ne diminuent en rien notre admiration pour le bel ouvrage de Deissmann, qui nous a paru mériter l'honneur d'être présenté aux lecteurs de cette *Revue*.

[1] Voir l'article de Paul Schmiedel dans la *Theologische Rundschau* de mars 1909.

SCIENCE ET RELIGION

PAR

RODOLPHE EUCKEN,

Professeur à Iéna.

(Traduction de ROBERT FAVRE[1].)

Rien ne marque l'époque actuelle d'une empreinte plus caractéristique que la science ; rien n'a pénétré plus profondément dans la trame de la vie moderne. C'est elle qui, aujourd'hui, juge en dernier ressort du bien ou du mal fondé de toutes nos entreprises. Bacon déjà (1561-1626) prophétisait en termes enthousiastes l'avènement d'un « règne de la philosophie et des sciences ». Ce règne, préparé par un travail séculaire, est arrivé ; il nous enveloppe les uns et les autres avec une irrésistible puissance. Lorsque le christianisme entre en conflit avec la science nouvelle, il subit une secousse iné-

[1] Cette étude est extraite d'un volume intitulé : *Beiträge zur Weiterentwickelung der christlichen Religion* (Munich, 1905, J.-F. Lehmann, éditeur), dont le but est de marquer, dans un langage accessible aux hommes cultivés de notre époque, « la place de la religion dans la vie moderne, et d'en favoriser le développement ». Cet ouvrage est dû à la collaboration de plusieurs savants et penseurs de l'Allemagne contemporaine, représentant diverses branches de la science. Voici les titres de quelques-uns des travaux contenus dans cette publication : *Religion et moralité*, par W. Herrmann (Marbourg) ; l'*Ancien-Testament à la lumière des recherchess modernes*, par H. Gunkel (Berlin) ; *l'essence du christianisme*, par G. Wobbermin (Berlin) ; *la religion et l'école*, par W. Rein (Iéna), etc. Nous remercions M. le professeur Eucken, ainsi que l'éditeur des *Beiträge*, de ce qu'ils ont bien voulu autoriser la traduction du présent travail.

vitable et violente ; ce conflit ne se produit pas seulement ici ou là, à propos de tel ou tel résultat particulier ; il tient à tout l'ensemble des tendances et des conceptions modernes. Si la religion se montre incapable de subir victorieusement l'épreuve de la science, elle cessera d'occuper le centre de la vie pour n'être plus considérée que comme un facteur accessoire ou comme une vaine imagination.

Dans les questions de cet ordre, en effet, il n'existe pas de moyen terme ; plus les prétentions étaient élevées, plus leur chute est profonde et irrémédiable lorsqu'elles viennent à s'effondrer ; les solutions évasives, les atténuations, les compromis ne sauvent pas la situation. Quelle que soit la mesure de vérité accessible à l'esprit humain, il est un devoir qui ne saurait être mis en doute ; c'est celui de l'honnêteté, de la véracité. Nulle part ce devoir ne s'impose à nous avec une plus impérieuse évidence que dans les problèmes qui font l'objet de cette étude.

Notre propos est d'examiner comment, à la suite du mouvement scientifique, la situation s'est insensiblement modifiée, et jusqu'à quel point l'esprit nouveau est en contradiction avec la religion sous sa forme traditionnelle. Nous nous demanderons si les attaques auxquelles la religion est actuellement en butte portent atteinte, par delà sa forme contingente, à son essence la plus intime, ou si peut-être les négations les plus catégoriques et les plus brutales elles-mêmes ne pourraient pas, en fin de compte, être utilisées comme moyens en vue d'une rénovation religieuse sur une base plus large et plus solide. Ce ne serait pas la première fois que ce phénomène pourrait être constaté. Il est arrivé souvent, l'histoire en fait foi, qu'un mouvement a abouti à des résultats entièrement différents de ceux qu'avaient escomptés ses promoteurs ; ce qui était destiné à construire a agi dans le sens de la ruine, tandis qu'inversément ce qui visait à détruire s'est révélé puissance de renouvellement et de rajeunissement.

Pour plus de clarté, nous diviserons notre enquête en trois parties ; nous examinerons successivement la religion dans

ses rapports avec les sciences naturelles, avec l'histoire, avec la psychologie. Pour terminer, nous jetterons un coup d'œil sur le problème dans son ensemble.

I

La religion et les sciences naturelles.

Sur aucun point le conflit entre la science et la religion n'éclate avec plus d'évidence que lorsqu'il s'agit de la nature. La religion, sous sa forme traditionnelle, est inextricablement liée avec une façon de se représenter l'univers que la science moderne envisage comme absolument insoutenable.

A mesure que la nature se révélait à nous sous un aspect nouveau, nos relations avec elle subissaient une modification correspondante, et les fondements les plus profonds de la conviction religieuse se trouvaient ébranlés. La conception de la nature qui se trouve impliquée dans le christianisme ecclésiastique correspond encore à l'opinion naïve qui envisage l'homme comme le centre de l'univers, confond nos perceptions sensibles avec l'essence des choses, projette dans le monde extérieur, avec une candeur enfantine, nos impressions et nos désirs personnels. L'antiquité grecque, à l'apogée de son développement, avait transformé cette façon naïve de considérer les choses en une image totale et harmonique de l'univers, dont le charme esthétique peut être encore éprouvé lors même qu'elle apparaît avec évidence comme scientifiquement insoutenable. A ce point de vue, la nature, dans son ensemble, forme un système homogène et bien ordonné, un *cosmos* plein de vie ; le centre fixe de ce système est la terre ; autour de celle-ci, incrustés dans des sphères de cristal transparent, — un mouvement planant librement dans l'espace semblait inconcevable, — évoluent les astres, de la lune aux étoiles fixes, compris tous ensemble dans une seule et unique sphère. Fermée à l'extérieur, cette sphère universelle est, à l'intérieur, strictement ordonnée ; chaque élément y a sa place fixe et sa fonction déterminée ; les mouvements, ceux des astres en particulier, ne s'y poursuivent pas à l'infini,

mais ils reviennent de temps à autre à leur point de départ, observant ainsi un rythme régulier au sein même du changement. Tandis que les individus surgissent et disparaissent, les formes des êtres vivants demeurent immuables d'éternité en éternité.

Cet ensemble merveilleux est animé jusque dans ses moindres détails. Il est vrai qu'une réflexion plus développée avait dépassé l'ancienne conception mythologique qui voyait des dieux et des esprits dans les arbres, dans les sources, dans les montagnes et dans les airs, mais elle avait modifié cette conception plutôt qu'elle ne l'avait abandonnée. Même à l'apogée de la civilisation grecque, la nature est considérée comme un domaine où s'agitent des forces et des aspirations intimes ; les éléments se cherchent et se fuient les uns les autres ; le feu aspire à monter, la pierre à descendre ; de bas en haut, à travers la multiplicité des formes, circule comme un courant de plasticité vivante, jusqu'à l'homme, qui constitue le sommet auquel aboutit la nature entière. Du lieu élevé où il se trouve, son regard plonge dans les profondeurs du monde qui l'environne, et il se retrouve lui-même dans ce qui, en apparence, lui est le plus étranger. De cette façon, les relations de l'homme avec la nature immense sont aisément définies ; une facile et joyeuse communication de forces s'opère de l'un à l'autre.

Cette façon de se représenter la nature domine, en somme, les esprits jusqu'au dix-septième siècle. Le christianisme ne l'a pas abandonnée, mais l'a transposée dans le domaine religieux. La divinité qui trône au-dessus du monde est la source de toute vie ; le monde est l'œuvre de sa sagesse et de sa bonté, un témoignage rendu à sa magnificence. En vertu de sa relation avec Dieu, l'homme est élevé au-dessus de l'existence purement terrestre et animale ; c'est autour de sa personne que gravitent tous les événements ; ce qu'il fait ou ne fait pas, sa chute et sa restauration, décident des destinées de l'univers. La nature inférieure elle-même semble pleine d'allusions au drame émouvant dont la vie et la passion du Rédempteur forment le centre. Cette manière de se

représenter la nature a quelque chose d'intime et de pénétrant, mais elle est entièrement subjective et dépourvue de caractère scientifique; elle ouvre la porte aux superstitions les plus grossières, comme le montrent les égarements de la sorcellerie.

Le labeur infatigable des sciences naturelles modernes, tour à tour par d'audacieuses conquêtes et par de minutieuses vérifications, a ruiné de fond en comble cette image du monde, et l'a remplacée par une autre, qui en diffère complètement. On peut distinguer, dans ce travail de désagrégation, trois phases principales, dont chacune vient confirmer et renforcer celle qui l'a précédée: la révolution astronomique qui se rattache à Copernic, au XVIe siècle; la constitution des sciences naturelles exactes, au XVIIe, sous Galilée et Descartes; l'avènement de l'évolutionnisme scientifique, dont le représentant le plus illustre est Darwin, au XIXe. C'est ainsi que les relations de l'homme avec la nature se sont graduellement modifiées. Tout d'abord, le domaine dans lequel se meut son existence se trouve ramené à d'infimes et misérables proportions, en face du monde infini qui se déploie au regard de son intelligence; puis la nature, dans son immensité, acquiert une pleine indépendance relativement à l'homme, et repousse toute immixtion d'éléments animés comme une intolérable falsification; enfin, cette même nature fait un pas de plus: elle s'efforce d'attirer à elle l'homme tout entier et de le métamorphoser en un être purement naturel. Nous allons voir jusqu'à quel point les représentations religieuses traditionnelles sont atteintes par ces transformations.

Toutes les conséquences du bouleversement opéré par Copernic ne se sont nettement dégagées que peu à peu; mais dès le début une violente résistance aux idées nouvelles s'est manifestée, non seulement dans le monde catholique, mais aussi du côté protestant. Cette résistance s'explique aisément; la représentation de l'ensemble des choses qui servait de base aux anciennes convictions religieuses et les rapprochait de l'homme, se trouvait bouleversée de fond en comble. L'es-

pace libre qui, jadis, par delà les étoiles, ouvrait ses perspectives à l'imagination religieuse, s'était évanoui ; l'opposition entre le ciel et la terre, si intimément liée au dogme chrétien (qu'on se rappelle le récit de l'Ascension) avait disparu ; intérieurement à l'espace, plus de lieu désormais pour un *au-delà*. Laplace avait-il tort lorsque, en présence de Napoléon, se plaçant au point de vue purement astronomique, il qualifiait d'hypothèse superflue la croyance en une divinité ? Tandis que, d'abord, le soleil était tenu pour le centre de l'univers, et qu'ensuite, par delà le système solaire, mondes sur mondes se révélaient à des distances vertigineuses, la demeure du genre humain était réduite à des dimensions de plus en plus minuscules. N'était-il pas contraire à toute vraisemblance que ce qui se passe sur notre planète insignifiante, infime grain de poussière au sein de l'infini, décidât des destinées de l'univers incommensurable ? — que le satellite d'une étoile fixe quelconque formât le centre spirituel de l'ensemble des choses ? Tel est cependant le rôle que le christianisme traditionnel assignait à la terre dans ses doctrines capitales de la création et du jugement, du péché et de la grâce. Peut-il se maintenir et s'affirmer encore comme puissance universelle dès le moment où il ne représente plus que des événements particuliers à un atome de l'univers ?

Cependant, quelque importante et grosse de conséquences qu'ait été la transformation dont nous venons de parler, elle concerne l'étendue, plutôt que l'agencement interne de la nature. Ce dernier domaine, à son tour, devait subir une révolution profonde par suite de la constitution des sciences naturelles exactes qui se rattache à Galilée (1564-1642) et à Descartes (1596-1650). A ce nouveau point de vue, il s'agit d'éliminer d'emblée et entièrement de la nature tous les éléments animés ; d'en bannir les forces, impulsions et buts internes ; de reconnaître l'impuissance de l'âme à mouvoir et à modifier à sa guise les objets matériels. Le monde extérieur tout entier est ramené à des mouvements complexes de masses inanimées ; les qualités variées que la nature semble présenter au spectateur apparaissent comme importées par

l'âme dans les choses, et comme étrangères à l'essence de ces choses elles-mêmes. L'ancienne conception se disloque et s'effondre à mesure que la pensée scientifique pénètre plus avant, jusqu'aux plus petits éléments, et s'efforce de découvrir les modes d'action les plus simples de ces éléments, c'est-à-dire les lois naturelles. Plus ces recherches prennent de consistance, plus la structure interne de la nature apparaît simple, au travers de l'immense et multiple variété des phénomènes, et plus aussi ces phénomènes apparaissent reliés entre eux par des rapports de causalité rigoureux, en sorte qu'il devient de plus en plus manifeste que l'ensemble des choses forme un tout fermé.

Le conflit entre l'esprit nouveau et l'enseignement de l'Eglise est surtout aigu à propos de la question du miracle, prétendue violation des lois naturelles en vue de buts religieux. Jusqu'alors une telle prétention n'avait pas soulevé la moindre difficulté, surtout pas dans le monde chrétien. Bien que l'on se rendît compte de la régularité des phénomènes naturels, cette régularité était considérée moins comme l'expression de la nature même des choses que comme un ordre établi par Dieu, une « habitude de l'action divine ». Or, de telles « habitudes » pouvaient fort bien être suspendues, à l'occasion, en faveur d'un but extraordinaire à atteindre, en sorte que le miracle se présentait, au point de vue de la religion, comme quelque chose de tout à fait naturel.

La situation devient tout autre dès le moment où les lois de la nature sont envisagées comme inhérentes aux choses, comme étant l'expression de leur essence propre, et où, en même temps, la multiplicité infinie des phénomènes se laisse réduire à un petit nombre de formes simples, toujours les mêmes. Dès lors, le miracle est en contradiction avec l'essence même des choses, et la moindre exception admise sur un point particulier équivaut à la négation de l'ordre général de la nature. C'est là ce qu'affirme ouvertement le courageux et loyal Spinoza (1632-1677). Une nature sans miracles lui paraît bien plus grande, bien plus digne d'un Etre suprême,

qu'un ordre de choses exposé à de soudaines interruptions. Ce point de vue, d'abord violemment combattu, et flétri sous le nom d'athéisme, devait rencontrer un assentiment toujours plus général, si bien que les miracles sensibles, utilisés naguère comme un appui pour la foi, sont devenus de plus en plus pour elle un fardeau.

Or il se trouve qu'aucune religion n'associe plus intimément le miracle à la substance de son enseignement que le christianisme ; il se présente dans son ensemble comme un ordre surnaturel ; la vie du Rédempteur, en particulier, de sa naissance à sa résurrection, est remplie d'éléments miraculeux. Partant de ce point central, le doute gagne de proche en proche, et ébranle une portion toujours croissante de l'édifice religieux.

La question du miracle ne marque, au reste, que le point culminant du conflit entre l'esprit scientifique et l'esprit religieux. Si la nature constitue un domaine indépendant, autonome, sans aucune relation avec l'âme, il en résulte qu'elle poursuit son cours inéluctable sans le moindre souci de l'heur ou du malheur de l'homme; qu'elle manifeste une indifférence absolue à l'égard de nos destinées personnelles. L'eau et le feu, les tremblements de terre et les ouragans exercent leurs ravages sans aucune acception de personnes, sans tenir aucun compte des valeurs morales. La théologie traditionnelle, sur ce point, se tirait d'affaire, non sans ingéniosité, en voyant le doigt de Dieu dans le fait qu'une même infortune était dispensée à l'un à titre de châtiment, à l'autre à titre de bénédiction. Mais lorsque cette façon d'entendre le rôle de la Providence est à son tour atteinte par le doute, on se demande si la religion pourra offrir encore à l'homme la consolation et le secours qu'auparavant il cherchait en elle? N'aura-t-elle pas perdu précisément ce qui lui donnait sa valeur et sa raison d'être?

Sans se laisser arrêter pas de tels scrupules, les sciences de la nature poursuivent leur marche en avant, et le nombre de leurs adhérents va sans cesse en augmentant. Cependant, jusqu'au milieu du XIXe siècle, un domaine demeure réservé

qui oppose à l'interprétation scientifique une résistance en apparence invincible : le domaine de la vie organique, et plus particulièrement, au degré le plus élevé de son développement, celui de la civilisation humaine (menschliche Bildung). Ici, les faits qui s'offrent à l'observation présentent un tel caractère de délicatesse, de complexité et de convergence, qu'il semble impossible de les ramener à l'action purement mécanique d'éléments inanimés. L'homme religieux pouvait toujours se retrancher dans ce domaine comme dans une forteresse inexpugnable, et s'y fortifier dans la conviction qu'une raison souveraine dirige toutes choses vers un but. C'est alors que survient la doctrine moderne de l'évolution, représentée surtout par Darwin, qui introduit, ici encore, l'explication naturelle. Les formes des êtres vivants participent au mouvement universel ; la civilisation la plus haute est le résultat d'un insensible devenir, dont l'origine s'évanouit dans la nuit du passé. Ce qui constitue le ressort de ce mouvement, ce ne sont pas des forces internes, agissant du dedans au dehors ; c'est le conflit des êtres vivants, dans la lutte pour l'existence ; c'est la sélection des plus aptes qui, s'opérant insenisblement, sans aucune idée de finalité, au travers de périodes illimitées, aboutit à des résultats appropriés aux circonstances. Sans doute, aujourd'hui encore, dans la doctrine évolutionniste, bien des points demeurent obscurs et sont l'objet de vives controverses, mais la discussion se poursuit exclusivement sur le terrain scientifique ; il saute aux yeux que le domaine de la vie est acquis désormais à l'explication naturelle, en sorte que la religion doit renoncer à son dernier point d'appui.

La transformation dont nous parlons ne déploie pas seulement ses conséquences dans une sphère spéciale ; c'est toute notre manière de comprendre la vie qui se trouve modifiée, puisque les concepts naturels prennent désormais possession du domaine intime de la vie de l'âme. L'homme tout entier se trouve incorporé dans la nature ; ce sont donc les instincts naturels, et plus spécialement l'instinct de conservation, qui domineront toute sa manière d'être et lui imprimeront un

cachet déterminé. Plus rien qui soit vrai en soi, bon en soi, ne saurait agir sur nous ; les mobiles de notre conduite ne sont que des moyens suggérés par l'instinct de conservation ; leur utilité dans la lutte pour l'existence constitue leur exclusive raison d'être. En raison même de leur portée utilitaire, ces mobiles doivent s'adapter sans cesse à nouveau aux circonstances changeantes, en sorte qu'ils sont soumis à d'incessantes transformations. Ainsi disparaît toute vérité éternelle, ayant sa valeur en soi ; la conception éthique de l'existence est remplacée par une conception biologique pour laquelle rien d'absolu n'existe, rien qui possède une valeur intrinsèque. Ce point de vue n'est compatible avec aucune religion, et avec la religion chrétienne moins qu'avec toute autre, puisqu'elle se propose précisément d'élever l'homme bien au-dessus de la nature, de renouveler son être intime, de faire pénétrer en lui une vérité éternelle.

* * *

Il ne s'agit pas, dans ce que nous venons de voir, d'opinions et de tendances purement individuelles, mais d'une transformation dans la mentalité générale à laquelle personne, à la longue, ne saurait se soustraire. La misérable apologétique courante qui s'efforce de présenter la situation comme moins grave qu'il ne paraît au premier coup d'œil, qui insiste avec un empressement de mauvais aloi sur les lacunes de la science moderne, se met en quête des possibilités les plus lointaines et les plus invraisemblables en vue de maintenir l'ancien point de vue par opposition au nouveau, ou à côté du nouveau, — cette apologétique-là n'est plus ici d'aucun secours. Tout esprit non prévenu qui, abstraction faite des points spéciaux, embrasse du regard la situation dans son ensemble, répudiera de telles tentatives, qui ne font qu'éluder ou obscurcir le problème, et reconnaîtra honnêtement, loyalement, le fossé profond qui sépare le point de vue religieux du point de vue scientifique.

Mais s'il se voit forcé d'admettre que les positions de la religion traditionnelle sont intenables en face de la science

moderne, s'ensuit-il que ce soit la fin de toute religion quelconque? Cette conclusion ne serait légitime que si le domaine des sciences naturelles représentait la réalité totale et dernière; s'il était si solidement fondé en lui-même, si hermétiquement clos de toutes parts, que nous ne puissions nous en échapper par aucune issue. Or les doutes les plus sérieux s'élèvent à cet égard, non seulement du côté de la religion, mais aussi du côté de la science elle-même.

Il suffit, pour que ces doutes surgissent devant notre esprit, que nous examinions avec soin l'origine de la représentation du monde telle qu'elle résulte de la science moderne. Cette représentation, comme le montrent les développements qui précèdent, ne s'impose pas à nous tout achevée, sans que nous ayons aucune part dans sa genèse; elle n'est pas donnée dans l'intuition sensible immédiate, mais elle doit en être extraite par un travail énergique; elle est, en un mot, un produit de l'activité de l'esprit. Le monde nouveau n'a pas été découvert achevé de toutes pièces; il a été construit par les efforts de l'homme. Comment un tel travail pourrait-il s'accomplir sans manifester, dans son élaboration et dans ses résultats, la constitution de l'esprit humain? Plus nous poursuivons cette idée, plus il ressort clairement que toute cette image de la nature est à la fois une expérience et une création de l'âme: nous n'avons pas des choses une vision immédiate; nous ne les voyons qu'au travers de notre organisation mentale. Ce sont précisément les sciences naturelles modernes, avec leurs analyses et leurs synthèses, l'enchevêtrement et la complexité de leurs déductions, qui fournissent la démonstration la plus frappante de la grandeur de l'esprit de l'homme.

Ce rôle essentiel, primordial, que nous attribuons à l'activité de l'esprit n'est pas une simple fantaisie de philosophes; il correspond à l'orientation générale de la pensée moderne, qui prend son point de départ dans le sujet, et procède en allant, non point du monde à l'homme, mais de l'homme au monde. Les complications inextricables que soulève la vie réelle nous ont poussés à un examen plus rigoureux de nous-

mêmes, et à la suite de cet examen, nous avons été contraints de transporter de plus en plus le centre de gravité de nos connaissances de l'objet dans le sujet.

Nous tenons Descartes pour le père de la philosophie moderne parce qu'il pose le moi pensant comme axiome fondamental, à l'abri de tous les doutes, et qu'il part de cet axiome pour construire le système du monde. Si Kant, malgré la lourdeur de son appareil dialectique, continue à exercer sur nous une influence prépondérante, c'est qu'il a développé cette attitude du sujet avec une rigueur systématique admirable, et qu'il en a appliqué les conséquences à toutes les doctrines spéciales, à toutes les notions de l'esprit, avec une énergie sans exemple. Ce qui ressort avec évidence du système kantien, c'est que le simple fait de partir du sujet modifie du tout au tout l'ancienne conception du monde ; le plan d'ensemble prend le pas sur l'exécution de détail, la pensée sur la sensibilité ; l'image du monde tout entière, supportée par un échafaudage logique, se trouve transposée en idéalité. L'espace lui-même, forme fondamentale des phénomènes naturels, devient un problème complexe, et la matière apparaît, non plus comme une donnée immédiate des sens, mais comme un résultat du travail de l'esprit.

Toutes les fois que le regard, au lieu de considérer les seuls résultats, s'attache au processus de la connaissance ; toutes les fois que, dans les recherches ayant la nature pour objet, le chercheur n'est pas perdu de vue, on voit apparaître la méthoque critique. Ce point de vue s'accorde parfaitement avec les sciences naturelles ; il est, en revanche, radicalement incompatible avec le naturalisme, qui consiste à identifier la nature sensible avec la réalité ; le reproche que ses partisans adressent à ce dernier, c'est de ne pas tenir compte, dans sa représentation du monde, de l'esprit pensant qui la produit et la supporte, et de s'abaisser, par conséquent, au niveau d'une conception antécritique des choses. Pour la philosophie critique, l'image que la science nous donne de la nature ne saurait être identifiée avec la réalité au sens absolu du mot ; elle n'en constitue qu'un mode particulier ; elle ne re-

présente qu'une vue partielle de l'univers. Qu'il y ait encore quelque chose d'autre à côté de cette réalité-là, c'est ce dont témoigne l'existence même des sciences naturelles, puisqu'elles ne sont possibles qu'en tant que création de l'esprit qui pense, qui perçoit et classe les phénomènes.

Les sciences naturelles elles-mêmes impliquent donc un surplus vis-à-vis de la nature. Il n'est guère probable que ce surplus, qui rend seul la nature intelligible, s'épuise dans cette fonction ; on peut s'attendre à ce qu'il déploie une activité sui generis. En fait, il en est bien ainsi. La vie spécifiquement humaine, avec les caractères particuliers qu'elle présente ; tout ce qui se trouve contenu dans la notion de *culture*, renferme un élément nouveau par rapport à la nature, à savoir le déploiement d'une vie intérieure autonome, l'élaboration d'un monde intérieur qui embrasse et relie toute diversité. Dans ce nouveau domaine, la vie ne circule pas d'un point à un autre ; elle ne s'épuise pas à opposer un point à un autre point, mais on voit apparaître une vie collective à laquelle ont part les individus isolés ; par là ils sont élevés non seulement au-dessus de tous les intérêts purement naturels de conservation, mais encore au-dessus de toute l'existence humaine au sens étroit du terme.

Nous aspirons à la vérité, à une vérité qui échappe aux fluctuations des opinions individuelles et dont la valeur soit indépendante de toute adhésion humaine ; qui, loin d'être subordonnée à nos intérêts égoïstes, soit capable de les surmonter et de les juger, de les fléchir et de les briser. Une telle vérité existe ; elle domine notre humanité plus sûrement que, dans l'ancienne conception des choses, le ciel des étoiles fixes ne déployait au-dessus de la sphère terrestre sa coupole étincelante.

L'idée du bien se présente à notre esprit et se sépare nettement de celle de l'utile. Tandis que celle-ci ne dépasse pas les limites de l'existence naturelle, sert à ses fins, se modifie sans cesse au gré des circonstances, la notion du bien nous élève bien au-dessus de nos intérêts mesquins ; les affirmations qui s'y trouvent impliquées relèvent d'un monde nou-

veau, car elles possèdent une valeur indépendante des circonstances du moment et servent de critère pour juger de tout ce qui est dans le temps. Sur le terrain auquel appartiennent ces valeurs, nous voyons apparaître toute une activité de l'esprit qui relie les hommes les uns aux autres : la science et l'art, le droit et la morale ; la vie collective s'élève, d'un contact purement physique, à une communion spirituelle, comme dans l'Etat et dans la société humaine. Par l'amour et le travail, l'individu échappe à l'étroitesse d'une existence isolée et stérile ; par suite de ses relations avec ses semblables d'une part, avec les choses de l'autre, il parvient à une existence incomparablement plus large et plus riche ; en accédant à la personnalité, il se trouve transporté dans un nouveau centre de l'être. Aucune époque n'a contribué plus énergiquement que la nôtre à favoriser cet essor de la vie au-dessus de l'existence terre à terre ; à accentuer, dans leur indépendance caractéristique, les tendances d'ordre supérieur dont l'ensemble constitue le monde de l'esprit. La lutte courageuse contre les instincts égoïstes, l'émancipation du travail de l'esprit relativement aux opinions et aux intérêts individuels, sont un des traits distinctifs du temps où nous sommes.

D'une manière générale, on voit se prolonger les lignes de la réalité qui, franchissant les bornes de la nature, aboutissent à un monde nouveau. Le naturalisme ne peut méconnaître ce fait qu'en se bornant à considérer les individus isolés, tels qu'ils se présentent immédiatement aux regards. Dans ces conditions, les faits de l'ordre spirituel disparaissent à tel point derrière les manifestations de l'instinct de conservation physique et social, qu'ils peuvent sembler n'être que des phénomènes secondaires et accessoires. Mais la vie de l'esprit est davantage qu'un phénomène limité aux seuls individus ; si elle était entièrement répartie et disséminée entre eux, elle serait incapable de manifester les relations internes, la puissance d'organisation et de direction dont elle fait preuve en réalité. Avec un semblable éparpillement comme point de départ, l'existence d'un monde de la

pensée commun à tous les hommes devient absolument inintelligible. S'il nous est difficile de discerner ce qu'il y a de grand et de nouveau dans la constitution de ce monde par lequel nous nous trouvons intérieurement unis ; si ce monde nous apparaît comme allant de soi, c'est que nous avons grandi dans son sein; c'est qu'il nous enveloppe dès l'enfance d'une atmosphère familière. En fait, sans la puissance de cohésion qui s'y manifeste, toute entente entre les individus, tout échange de pensées, toute harmonie entre les esprits, deviendraient impossibles ; la culture n'aurait plus d'âme; elle serait dépourvue de sens; l'individu lui-même ne posséderait plus aucune vie intérieure digne de ce nom ; il ne pourrait pas devenir une personnalité ; son existence se résoudrait en phénomènes purement isolés.

Si nous embrassons d'un coup d'œil l'ensemble de la situation et que, dans notre observation de l'homme, nous ne perdions pas de vue le contenu de sa vie intérieure, la transformation capitale qui s'opère dans la sphère de notre existence humaine ne saurait être mise en doute. La vie de l'esprit n'est pas un simple surplus relativement à la nature ; elle marque l'avènement d'un ordre de choses nouveau ; en elle apparaît un nouveau mode de la réalité; après avoir commencé par être intimément associée au développement naturel et par servir à ses fins, elle en devient indépendante et se construit son propre règne. Quelle que soit la valeur plus ou moins grande que lui attribue l'individu, ce règne est le domaine propre de la culture ; ce n'est qu'en partant de là que les sciences naturelles modernes sont parvenues à se constituer.

La constatation de ce nouveau mode de la réalité transforme essentiellement l'aspect général du monde. Désormais, en effet, la nature ne peut plus être identifiée avec la totalité des choses ; elle n'est plus qu'un degré d'existence, au delà duquel le développement universel se prolonge et se poursuit. Nous autres, modernes, nous tenons, il est vrai, pour certain, que les deux domaines ne sont pas juxtaposés, comme des règnes séparés, mais que l'un procède de l'autre et se déve-

loppe en relation intime avec lui ; mais la nature nous révèle la présence, en elle, d'une profondeur. Si elle n'était autre chose qu'un aggrégat d'éléments inanimés, comme le veulent les sciences exactes, on ne comprendrait pas que la vie de l'esprit ait pu s'en dégager.

De quelque côté que l'on envisage le problème, on aboutit à ce résultat que le monde est incomparablement plus vaste que la nature, et que ce n'est pas en partant de la nature que le monde de l'esprit se découvre à nous, mais, inversément, en partant de l'esprit que la nature devient accessible à notre expérience. Une transformation analogue à celle que subit l'astronomie en passant de Ptolémée à Copernic s'accomplit ainsi dans le développement général de la culture. L'impression sensible, d'abord identifiée avec la réalité, passe au second plan ; l'activité de l'esprit apparaît comme le domaine propre de la vie et comme la condition première de l'observation scientifique du monde. C'est à l'esprit que tout aboutit; c'est de lui que tout procède. En tant qu'êtres spirituels, nous ne voyons pas le monde du dehors au dedans, mais du dedans au dehors ; le fait est incontestable. Mais ce point d'observation, qui correspond à celui de Copernic, doit être conquis et maintenu par un effort sans cesse renouvelé, de même qu'en astronomie le sentiment populaire restera toujours naïvement fidèle à Ptolémée.

Tout cela laisse subsister, dans son état de fait, et sans la modifier en rien, l'image de la nature telle qu'elle résulte des travaux scientifiques modernes ; mais la nature tout entière se trouve incorporée dans un ensemble plus vaste, expérimentée d'un point de vue plus élevé, en sorte que le sens qui s'en dégage est totalement transformé. L'infini dans l'espace n'a plus rien qui puisse effrayer ou déprimer, dès l'instant où la vie de l'esprit lui oppose un autre infini, auquel chaque individu peut obtenir une part directe. Le caractère inanimé de la nature ne signifie plus que l'âme doive disparaître entièrement du monde, mais simplement qu'un certain aspect partiel de la réalité peut en faire abstraction. L'évolution ne ravale pas l'homme au niveau d'une créature

purement naturelle, puisque la vie de l'esprit, à laquelle il participe, n'est pas un simple produit de la nature, mais qu'elle marque l'avènement d'un degré nouveau et supérieur de l'évolution universelle.

Il faut reconnaître que, même lorsque nous nous élevons ainsi intérieurement au-dessus de la nature, bien des doutes et des obscurités subsistent ; l'indifférence, en particulier, que manifeste la vie naturelle à l'égard des fins les plus hautes de l'esprit, demeure une énigme impénétrable. Néanmoins, tous les doutes ne sauraient ébranler jusqu'au fond celui qui a pris conscience de l'autonomie de la vie de l'esprit, et qui a compris que là est le point de départ de toute recherche ayant le monde pour objet. En ce qui concerne la religion, elle doit, il est vrai, renoncer à l'ancienne représentation du monde, et soumettre son contenu traditionnel à une revision complète Sera-t-elle, par là, nécessairement diminuée et amoindrie? Ce serait le cas si ce qu'elle est appelée à abandonner en fait d'évidence sensible et de proximité subjective ne pouvait en aucune manière être compensé par le déploiement d'une énergie spirituelle plus grande. Mais à supposer possible une telle compensation, la religion verrait son horizon s'élargir indéfiniment ; elle se trouverait affranchie des limitations étroites que lui avaient imposées les contingences humaines; elle aurait donc tout à gagner. Est-ce le cas en réalité? Cette question nous conduit en dehors des sciences naturelles, dans le domaine où se déploient à grands traits l'activité et la puissance propres de l'esprit : le domaine de l'histoire. Voyons si l'étude de l'histoire est de nature à dissiper nos doutes et à nous affermir dans la religion.

(*A suivre.*)

L'INTRODUCTION A L'ANCIEN TESTAMENT

dans sa phase actuelle [1]

PAR

H. TRABAUD

Pendant lontemps, l'Introduction à l'Ancien Testament n'a été traitée que pour les théologiens, ou tout au moins pour les pasteurs familiarisés avec la langue originale de la Bible hébraïque. D'intéressantes tentatives d'en vulgariser la connaissance dans les pays de langue française avaient bien été faites par Reuss, dans sa *Bible* monumentale, et par les auteurs de la *Bible annotée* de Neuchâtel. Mais notre public religieux ne possédait encore aucun ouvrage spécial sur la matière, et d'autre part, si les conclusions ultra-conservatrices des rédacteurs de cette dernière publication, déjà dépassées lors de son apparition par plus d'un critique non suspect de radicalisme excessif, le sont maintenant dans le camp orthodoxe lui-même, le travail de Reuss (1874-1881), dont les vues avaient paru très hardies, est devenu insuffisant par suite des recherches qui se sont poursuivies sans relâche ces trente dernières années et des résultats nouveaux auxquelles elles ont abouti. Une mise au point était donc indispensable et elle a été faite de main de maître par M. Lucien Gautier dans l'ou-

[1] A propos de l'*Introduction à l'Ancien Testament*, de M. LUCIEN GAUTIER. vol gr. in-8, de XVI, 672 et 642 pages, prix : 20 fr. — Lausanne, Georges Bridel Cie, éditeurs. Paris, librairie Fischbacher. 1906.

vrage dont nous entreprenons l'étude. Indépendamment du profit général qu'on retire de sa lecture, cet ouvrage permet, en effet, de constater combien les résultats actuels de la critique de l'Ancien Testament sont différents, sinon dans les grandes lignes, du moins sur maints points de détail, de ce qu'ils étaient il y a un quart de siècle seulement, en particulier pour les écrits des prophètes et les Hagiographes.

En initiant à ces résultats les fidèles cultivés de nos Eglises, M. G. a fait quelque chose de méritoire, et, étant donné le milieu dans lequel il a professé, de vraiment courageux ; la science n'est, il est vrai, pour lui, qu'un moyen de consolider la foi, et il a voulu faire œuvre d'édification autant que d'instruction. Faire mieux connaître et mieux comprendre l'Ancien Testament, le faire par conséquent mieux apprécier et mieux aimer, tel est le but que l'honorable professeur a poursuivi en composant son ouvrage. Il déplore avec raison l'abandon dans lequel est tombée la lecture de l'Ancien Testament, même chez ceux de nos contemporains qui n'ont pas rompu avec la foi chrétienne. C'est pour remettre cette lecture en honneur et la rendre plus fructueuse en familiarisant les laïques avec les résultats de la critique biblique que M. G. a pris la plume. Son livre est donc un livre de vulgarisation; il ne l'a pas écrit pour les spécialistes, non plus que pour les pasteurs et les étudiants en théologie. C'est dire qu'il n'a pas visé à produire une œuvre originale. Au point de vue de la forme, M. G. a évité l'emploi des caractères hébreux et a renoncé, en général, à recourir, dans l'argumentation, aux preuves tirées de considérations linguistiques.

Ce n'est pas que M. G. n'exige un sérieux effort de la part du lecteur; il aurait pu lui faciliter la tâche, par exemple, en résumant d'une manière plus succincte et plus attrayante le contenu des livres de l'Ancien Testament. Ses analyses, si minutieuses, paraissent au premier abord singulièrement sèches; il faut, pour qu'elles deviennent captivantes, lire et méditer le texte sacré dont elles donnent la réduction et qu'elles éclairent d'une vive lumière, surtout dans ses passages obscurs ; car elles tiennent souvent de la paraphrase

et même du commentaire. Aussi bien, pour en jouir pleinement, faut-il s'astreindre à une étude suivie de la Bible, exigeant du temps et de la persévérance, et nous nous garderons bien de faire un reproche à M. G. d'y pousser par son livre, qui se rapproche sur ce point de l'Introduction de l'anglais Driver, traduite en allemand par Rothstein[1].

Nous nous demandons en revanche, si, tout au moins en ce qui concerne l'exposé des résultats de la critique, l'exécution répond bien à l'excellence de l'intention. Nous avons quelque peine à nous représenter un nombre un peu considérable de laïques se plongeant dans la lecture de tous les développements dans lesquels M. G. a cru devoir entrer pour faire connaître ces résultats, et l'on peut faire à son ouvrage la critique que l'on a adressée à l'*Histoire de la littérature hébraïque* de Budde[2], destinée, elle aussi, aux laïques : il y a trop pour eux, et les grandes lignes, les traits généraux ne ressortent pas assez au milieu de détails trop abondants. Ces deux gros volumes auraient gagné à être condensés en un seul. Aussi seront-ils lus autant, si ce n'est plus que par les laïques, par les pasteurs et même par les théologiens quelque peu versés dans la matière. Au contact de l'érudition vaste et sûre de M. G., ceux-ci pourront enrichir, sur plus d'un point, leurs connaissances. Nous dirons en outre de son ouvrage, comme on l'a dit de celui de Budde, qu'il est une excellente Introduction pour les étudiants.

M. G. s'est cependant efforcé d'adapter son exposition au cercle plus étendu de lecteurs qu'il a en vue. S'il ne craint pas de déranger les habitudes reçues des amis de la Bible en faisant impitoyablement ressortir toutes les inexactitudes, les impropriétés de termes, les inconséquences, les adjonctions arbitraires, les interprétations contestables, les coupures malheureuses, les paraphrases tendancieuses de nos versions françaises usuelles, les artifices auxquels elles ont trop souvent recours pour harmoniser en tous points le texte bibli-

[1] D'après la 5e édition anglaise, Berlin, 1896.

[2] Leipzig, 1906. Publiée dans la collection des « Littératures de l'Orient » ; tome VII, 1re division.

que[1], en masquer les défectuosités ou en effacer ce qu'il peut présenter de choquant, il use d'autre part des plus grands ménagements à l'égard du public spécial qu'il cherche à atteindre et à convaincre. Nous avons admiré, à plus d'une reprise, la délicatesse avec laquelle il discute le point de vue théopneustique, pur ou mitigé, encore plus ou moins dominant dans nos cercles pieux ; les « faibles » ne pourront certes pas lui reprocher de n'avoir pas su se mettre à leur place et comprendre leurs scrupules; on voit que M. G. a vécu au milieu d'eux, et il est entré, pour tâcher d'en persuader au moins quelques-uns, dans leur mentalité aussi complètement qu'on peut le faire. Qu'on relise, en particulier, pour s'en convaincre, le commencement de sa conclusion et la page où il réfute l'idée que Jésus doive être une autorité dans le domaine de la critique littéraire comme sur le terrain religieux[2].

Ensuite, — bien que d'aucuns l'aient trouvé trop hardi, — M. G. s'est tenu sur toute la ligne plutôt en deçà de la moyenne des résultats acquis, et cela sans doute en partie ensuite du but pédagogique qu'il s'était assigné. On peut donc affirmer qu'avec lui nous sommes sur un terrain absolument sûr et qu'il n'y aura à revenir en arrière sur aucune des solutions qu'il adopte, alors même que tel vénérable spécialiste d'outre-Jura, qui a prétendu faire le départ entre la vraie et la fausse critique, s'évertue à défendre contre lui des positions devenues intenables. C'est dire que l'exposé de M. G. est très objectif. Il se distingue avantageusement à cet égard de celui de Budde, qui, dans l'ouvrage que nous mentionnions tout à l'heure, s'est laissé entraîner à des hypothèses très intéressantes, mais aussi parfois très risquées, et est ainsi tombé dans un subjectivisme qui donne à ses assertions un fondement moins solide.

[1] A cet égard, sauf pour les passages comme Es. 7 : 14, où le dogme catholique est en jeu, la version Crampon, qui a paru depuis l'ouvrage de M. G. et dont il devra tenir compte dans une nouvelle édition, est bien supérieure à Segond et à Ostervald revisé. Son auteur a d'ailleurs largement profité de ces traductions protestantes, ainsi que de celles de Reuss et de la Bible annotée.

[2] Tome I, p. 237.

M. G. pécherait plutôt par le défaut contraire, et nous croyons qu'indépendamment de la retenue que lui imposait la nature spéciale de son ouvrage, sa tournure d'esprit l'a poussé trop souvent, soit à maintenir le point de vue traditionnel dans les questions encore controversées, soit à s'en tenir à des solutions moyennes et à naviguer entre deux eaux. On a vu dans cette sage prudence la qualité maîtresse de l'ouvrage; nous serions plutôt porté à y voir son côté faible. Sans doute il faut se garder de rien exagérer, comme le dit M. G. a plus d'une reprise, mais pas au point de pencher instinctivement du côté des solutions conservatrices toutes les fois que les plus radicales n'ont pas encore rencontré une adhésion un peu générale. La probabilité d'aujourd'hui, il ne faut pas l'oublier, est, dans plus de cas qu'on ne le suppose, la certitude de demain, et il ne faut pas craindre de s'aventurer quelquefois sur un terrain encore un peu mouvant. D'ailleurs M. G. lui-même affirme, dans sa conclusion, qu'il est impossible de distinguer nettement entre hypothèse et résultat, et cela aurait dû le rendre ici et là moins timide.

Alors même que ses principaux résultats ont fini par conquérir de haute lutte droit de cité et par être généralement acceptés dans le monde théologique même le plus réfractaire, l'évolution dans laquelle est entraînée la critique de l'Ancien Testament n'a pas atteint son dernier terme chez ceux de ses représentants qui ne la suivent qu'avec précaution dans son émancipation des idées traditionnelles, et l'on a l'impression qu'à plus d'un égard leurs ouvrages ne sont que des ouvrages de transition ; car le nombre des positions qu'ils doivent abandonner, souvent après les avoir défendues avec conviction, va sans cesse en augmentant. C'est un peu le cas de l'Introduction de M. G. : si, en effet, sur certains points, il tourne carrément le dos au traditionalisme, sur d'autres, comme nous le verrons, il ne fait guère qu'en couvrir la retraite. M. G. n'est pas un homme d'avant-garde, mais se classe dans le juste milieu, avec orientation vers la droite. Il a commencé son enseignement théologique en 1878, l'année

même où Wellhausen, après avoir reconstitué la composition de l'Hexateuque, publiait, d'après la nouvelle hypothèse sur la succession de ses sources, sa fameuse *Histoire d'Israël*. Il lui a fallu cependant — il nous en fait lui-même la confidence avec une sincérité, nous allions dire une candeur, qui l'honore — bien de la peine pour arriver tardivement, en 1892, à se ranger à ce point de vue qui bouleversait les idées reçues, encore que, s'étant affranchi dès ses années d'études, en Allemagne, de la théorie de l'autorité extérieure de l'Ecriture, il fût en possession de la méthode historique qui devait le conduire à l'adopter. Cette lenteur d'assimilation tient sans doute pour une part au milieu ambiant.

Quoique recevant leurs inspirations essentiellement d'Allemagne, les théologiens de la Suisse romande ont été jusqu'ici très prudents dans l'acceptation des résultats de la critique d'outre-Rhin, et, après les avoir soumis à leur propre critique, les avoir même tout d'abord accueillis avec défiance, ils n'ont finalement accepté et donné comme sûrs que ceux dont ils avaient éprouvé la parfaite solidité. Il y a là certainement une garantie qu'ils ne mènent pas les Eglises aux abîmes ; mais avec cette tournure d'esprit il est bien difficile, quand on a pris un faux point de départ par suite du conservatisme dans lequel on a été élevé et maintenu jusque sur les bancs de la Faculté de théologie, de rejeter le joug de la tradition, alors même qu'on s'efforce de le secouer, au point de brûler complètement ce qu'on a adoré. On comprend dès lors que M. G. garde volontiers une attitude expectante en face des solutions nouvelles, qu'il lui arrive d'étendre outre mesure le domaine des possibilités pour maintenir l'authenticité révoquée en doute de certains passages, qu'il s'arrête parfois à mi-chemin, que, là-même où il innove, il ne soit pas assez catégorique dans ses affirmations et multiplie plus que de raison les *peut-être*, les *probablement*, les *il est possible* ou *il n'est pas impossible*. On nous permettra d'ailleurs de contester la valeur scientifique de la méthode qui consiste à donner la préférence, dans les questions d'authenticité, à la tradition rabbinique et ecclésiastique pour la seule raison qu'il

est simplement possible de la maintenir contre des vraisemblances tout aussi fortes dans le sens contraire.

Ajoutons que, dans plus d'un cas, M. G. déclare que les arguments invoqués contre cette tradition ne l'ont pas convaincu *jusqu'ici ;* c'est dire qu'il ne considère que comme provisoires certaines de ses conclusions. Cela nous permet d'espérer qu'il en viendra à rompre lui-même, dans un avenir peut-être rapproché, les fils plus ou moins ténus qui attachent encore ici et là sa pensée au rivage des eaux traditionnelles dont il s'est déjà éloigné à tant d'égards. Quand on songe au changement de front qui s'est opéré dans ses propres opinions sur des points capitaux, non pas seulement depuis le moment où paraissait son étude sur les *Croyances populaires des Israélites au temps des Rois*[1], mais même depuis la publication de son volume sur la *Mission du prophète Ezéchiel*, où il s'évertuait encore à soutenir la priorité du Document sacerdotal et de l'institution du grand prêtre comparativement à la thorâ d'Ezéchiel, il est impossible d'admettre que sa pensée toujours en travail s'arrête en si beau chemin et ne continue pas à évoluer dans le sens d'une plus complète indépendance vis-à-vis de la tradition. Nous ne serions même pas étonné que, sur plus d'un des points qui appelleront de notre part des réserves dans l'étude détaillée que nous nous proposons de faire de son œuvre, M. G. ne nous donnât déjà maintenant raison. Si, comme nous le souhaitons, il lui est accordé de publier bientôt une seconde édition de son ouvrage, il ne le fera pas, sans doute, sans reviser plus d'un de ses jugements.

Nous formulons le vœu que M. G. ne tarde pas trop à nous donner le fruit des études qu'il aura poursuivies depuis 1906 et les conclusions nouvelles auxquelles elles l'auront amené. Quoi qu'il en soit, nous n'en sommes pas moins, nous tenons à le dire après les réflexions qui précèdent, pour l'essentiel, en possession d'une étude conduite au vrai point de vue, abstraction faite de tels ou tels résultats de détail, sur lesquels

[1] *Chrétien évangélique*, 1881, p. 110 ss. Dans cette étude, M. G. admettait que le monothéisme absolu datait de l'époque mosaïque et faisait règle dans l'ancien Israël.

on peut différer d'opinion, et qui mérite à tous égards la faveur et la gratitude avec lesquelles elle a été accueillie.

Notre intention n'est pas de donner ici simplement une idée générale de l'œuvre de M. G., en en relevant les qualités et en en signalant les plus belles pages. Lors de son apparition, MM. A.-J. Baumgartner (dans la *Semaine religieuse*[1]), A. Aubert (dans le *Journal religieux*[2]), Ch. Mercier (dans la *Revue chrétienne*[3]) et Aug. Gampert (dans le *Journal de Genève*[4]) se sont déjà acquittés avec distinction de cette tâche. Nous ne nous proposons pas non plus d'entreprendre, comme l'a fait M. Ch. Bruston dans la *Revue de théologie* de Montauban[5], pour ce qui concerne le Code sacerdotal ou les écrits de certains prophètes et poètes, une discussion de détail sur tel point particulier. Cela nous mènerait trop loin et nous ferait perdre de vue l'ensemble de l'ouvrage.

Nous désirons d'abord résumer aussi fidèlement que possible ce dernier, tant pour ceux des lecteurs de cette Revue qui n'en auraient pas encore pris connaissance que pour ceux qui, l'ayant déjà parcouru, désireraient en retrouver la substance pour se la mieux assimiler. Nous suivrons donc, dans une série d'articles, le fil de l'exposé de M. G., en présentant au fur et à mesure les observations que sa lecture attentive nous a suggérées. Quelle qu'en soit la valeur, elles montreront à tout le moins le soin avec lequel nous avons étudié son ouvrage. Ensuite et surtout, nous adressant ici non pas tant à des laïques qu'à des pasteurs et à des théologiens qui, pour n'être peut-être pas des spécialistes en la matière, s'y intéressent sans doute assez pour désirer en savoir davantage, après avoir vu leur curiosité dans ce domaine éveillée ou

[1] Numéro du 10 février 1906, supplément.

[2] Numéro du 17 février 1906.

[3] Livraison du 1er mars 1906.

[4] Numéro du 11 juillet 1906. Voir encore J.-E. Neel dans la *Revue de Montauban* du 1er janv. 1908.

[5] Livraisons des 1er mars et 1er mai 1906 (« L'histoire sainte sacerdotale et le Deutéronome primitif »), 1er mars, 1er mai et 1er juillet 1907 (« Les plus anciens prophètes »), 1er sept. 1907 (« Le caractère dramatique du Cantique des cantiques »).

développée par la magistrale étude de M. G., nous entrerons dans plus de détails qu'il ne l'a fait sur certains points, et nous compléterons sur d'autres ses renseignements, pour reprendre, après nous y être un peu arrêté, la suite de notre analyse.

S'il semble, en effet, que pour des laïques, M. G. soit entré dans trop de détails, il ne pousse cependant pas toujours son examen des documents jusqu'à en faire la complète dissection, de sorte que des morceaux renfermant des éléments hétérogènes apparaissent dans son ouvrage comme formant une parfaite unité littéraire ou comme ne contenant que des divergences secondaires, alors qu'on y rencontre des textes difficilement conciliables les uns avec les autres. C'est dire que son *Introduction* est susceptible d'être développée et ainsi rendue plus intéressante pour les amis de l'Ancien Testament qui veulent aller tout au fond des choses et ne rien laisser dans l'ombre de ce qui doit être tiré au clair pour une complète intelligence du texte sacré. Telle qu'elle se présente, elle est éminemment suggestive et invite le lecteur attentif à s'arrêter, pour les creuser davantage, aux questions que M. G. n'a pu que trancher rapidement en passant; c'est ce que nous avons tâché de faire. Son ouvrage a été pour nous un excellent instrument de travail; en le lisant et le relisant, nous avons été amené à en comparer les conclusions avec celles des ouvrages analogues de Strack, Driver-Rothstein, Cornill, Wildeboer, Baudissin, Staerk, des Introductions spéciales des deux commentaires publiés sous la direction de Nowack et de Marti, enfin des notices qui accompagnent le texte de l'Ancien Testament traduit au complet par Kautzsch et ses collaborateurs [1], et partiellement par un groupe d'hébraïsants de l'école de Gunkel [2]. Nous avons même été sur le point de transformer notre travail en une étude générale sur la question de l'Ancien Testament, qui aurait tenu compte de ces écrits-là autant que celui du dis-

[1] *Die Heilige Schrift des A. T.*, 3e édition complètement remaniée, Tubingue, en cours de publication.

[2] *Die Schriften des A. T. in Auswahl*, Göttingue, en cours de publication.

tingué professeur genevois. Mais il nous aurait fallu pour cela plus de temps encore que nous n'en avons pris pour le préparer, et la direction de cette Revue nous prie de ne pas lui faire attendre davantage l'étude qu'elle nous a demandée sur le livre de M. G. Celui-ci voudra donc bien nous excuser si nous n'avons pu nous détacher de la solide base qui a été notre point de départ et si nous nous appuyons sur lui pour prolonger ça et là les lignes de sa pensée et nous rencontrer, en la dépassant quelquefois, avec les représentants les plus autorisés d'une critique moins conservatrice que la sienne.

M. G. commence par des prolégomènes, dont le premier chapitre traite de l'*Introduction à l'Ancien Testament* en général et débute par quelques considérations sur les mots « Bible » et « Testament. » M. G. résume l'histoire du premier de ces termes, qui donne une fausse idée d'unité; celui d'« Ancien Testament » aussi met à tort en évidence l'unité aux dépens de la diversité.

Discutant ensuite le nom d'« Introduction » à l'Ancien Testament, M. G. conclut qu'il est à préférer à ceux d'« isagogique » ou de « critique sacrée (ou biblique) ». Mais, outre que, comme le relève M. G., il n'est pas très heureux, n'étant pas compris des non initiés, ce terme traditionnel a quelque chose de vague et de trop général. L'Introduction devrait au fond comprendre toutes les notions préliminaires dont on a besoin pour connaître l'Ancien Testament: la philologie, la lexicologie, l'archéologie et la géographie bibliques, l'histoire du peuple d'Israël, de ses mœurs, de ses institutions, de sa religion, aussi bien que celle de ses livres saints, à laquelle on a fini par la limiter, être en un mot un ensemble de sciences, une bibliologie. Aussi bien le vrai nom de l'ouvrage de M. G., nom que nous eussions préféré lui voir adopter, est-il celui d'*Histoire des livres sacrés de l'Ancien Testament*.

Quant aux qualifications d'« histoire littéraire de l'Ancien Testament » ou d'« histoire de la littérature hébraïque », elles

indiquent une autre conception du sujet. Une histoire littéraire suppose, en effet, qu'on suit, au cours des siècles, la succession des écrivains et de leurs œuvres, et qu'on raconte, par conséquent, dans l'ordre chronologique, les origines et les destinées de tous les écrits de langue hébraïque. Le but de M. G. étant d'initier les lecteurs de l'Ancien Testament aux diverses questions qui concernent chacun des *livres* bibliques, il lui a semblé préférable de prendre le recueil tel qu'il se présente à nous et d'étudier chacun des écrits qui le composent en les envisageant sous la forme qu'ils ont finalement revêtue. Dans le système d'une histoire littéraire, il faudrait passer constamment d'un livre à l'autre et le lecteur qui voudrait s'orienter plus spécialement sur tel ou tel des livres bibliques éprouverait une réelle difficulté à réunir des informations complètes, car il lui faudrait pour cela rapprocher des données éparses en différents endroits.

Ce n'est pas que ce système soit défectueux; M. G. estime que c'est peut-être, au contraire, de tous les procédés le plus scientifique. L'idéal pour la marche à suivre dans une étude qui ne serait pas orientée dans la direction toute pratique de celle de M. G. serait bien, en effet, de raconter l'histoire des livres saints d'une manière continue, en suivant l'ordre chronologique. Mais, si l'on a pu le faire pour le Nouveau Testament, c'est plus difficile pour l'Ancien; on a même cru longtemps que la chose n'était pas possible, trop de questions étant encore controversées. Elle a cependant été tentée par Reuss[1], Wildeboer[2] et Kautzsch[3]. Cette méthode purement historique a amené ces auteurs, non seulement à étudier isolément, en les plaçant à l'époque de leur apparition, chacune des sources du Pentateuque, à séparer des livres auxquels ils ont été ajoutés Esaïe 40-66 et Zacharie 9-14, mais aussi à sortir de leur contexte, avec lequel ils ne cadrent pas,

[1] *Gesch. der heil. Schriften des Alten Test.*, Brunswick, 1890.

[2] *Die Literatur des A. T.*, Göttingue, 1895 (trad. allemande); 2e éd., à prix réduit, 1905. L'ouvrage a paru d'abord en hollandais, en 1903.

[3] *Abriss der Gesch. des alttest. Schrifttums*, Freiburg i. B. et Leipzig, 1897.

pour les reporter au moment de leur composition, des morceaux tels qu'Esaïe 13-14; 34-35; 24-27; Jér. 50-51 et la plupart des morceaux poétiques des livres historiques.

En étudiant les textes pour eux-mêmes et indépendamment de la place qu'ils occupent dans le canon biblique, — où tel d'entre eux est mis à l'arrière-plan par le fait qu'il ne constitue qu'une petite partie d'un grand livre, tel autre, par contre, mis en relief plus qu'il ne convient par le fait qu'il forme à lui seul un livre[1], — il est plus facile d'établir une juste proportion entre eux. En étudiant, au contraire, le recueil sacré livre par livre, on tombe presque inévitablement, qu'on le veuille ou non, dans le même travers que l'Ancien Testament lui-même, et nous n'affirmerions pas que M. G. y ait complètement échappé, malgré le soin qu'il prend, par exemple, de relever que le grand oracle apocalyptique formé par les ch. 24 à 27 du livre d'Esaïe a autant de droit à notre attention que s'il figurait, sous un nom d'ailleurs inconnu tel que ceux de Nahum ou de Malachie, dans le recueil des Douze. « Par sa valeur religieuse et poétique, ajoute-t-il avec raison, non seulement il est l'égal de ceux-ci, mais il l'emporte sur plusieurs d'entre eux. » M. G. passe néanmoins très rapidement sur les questions critiques posées par ce poème, qu'il nous paraît traiter trop sommairement [2].

L'étude essentiellement chronologique des écrits bibliques, qui marquait certainement un pas en avant sur l'ancienne Introduction, vient cependant d'être à son tour déclarée insuffisante par le chef d'une nouvelle école critique, Hermann Gunkel, professeur à Giessen, qui prétend avoir fait le premier essai d'une véritable histoire de la littérature israélite, dont il a récemment esquissé les grands traits dans la *Kultur*

[1] Tel est le cas de l'oracle d'Abdias, qui n'a pas plus d'importance que les autres oracles contre Edom renfermés dans plus d'un livre prophétique.

[2] Ces chapitres ont été rapprochés de deux autres eschatologies postexiliques : celles de Joël et du 2e Zacharie, et du « livre » d'Abdias, qui est encore un morceau du même genre. Wildeboer consacre deux bonnes pages à Abdias, trois à Esaïe 24-27, cinq à Joël et huit à Zacharie 9-14; M. Gautier plus de quatre à Abdias, deux à Es. 24-27, dix et demie à Joël et onze à Zac. 9-14.

der Gegenwart[1]. Il s'est expliqué lui-même sur les principes qui l'ont dirigé dans cette étude[2]. Jusqu'ici, dit-il en substance, quand on s'occupait de littérature hébraïque, on mettait en première ligne les problèmes de critique littéraire, on s'appliquait essentiellement à dégager les morceaux particuliers de leur contexte actuel et à déterminer tant leur âge que leur nature. Cela devait être, après l'éveil de l'esprit moderne, la première tâche de la science. Mais maintenant que cette tâche est en somme liquidée, on peut bâtir sur ce fondement. On en a longtemps contesté la possibilité. Cornill, par exemple, déclare qu'une véritable histoire de la littérature hébraïque n'est pas réalisable dans l'état actuel des études relatives à l'Ancien Testament et qu'elle ne le sera peut-être jamais. « Il ne peut en être question tant qu'on hésite encore (pour déterminer l'âge de certains morceaux) entre Moïse et Esdras, Salomon et Alexandre Jannée. » Mais, selon Gunkel, on peut, sinon rendre compte de l'origine des œuvres littéraires d'Israël dans leur suite chronologique et expliquer chacune d'elles par la personnalité de son auteur, du moins rechercher et établir quels sont les *genres littéraires* qui ont fleuri en Israël, tenter d'en reconstituer l'histoire et de la mettre en rapport avec celle du peuple et de sa culture.

Gunkel relève à ce propos le caractère populaire et dès lors la très petite étendue des plus anciennes unités littéraires d'Israël. Les chants primitifs ne consistent presque tous qu'en une ou deux lignes. On les exécutait en répétant sans cesse, avec un enthousiasme croissant, le peu de phrases qu'ils renferment. Non moins courts sont les plus anciens discours prophétiques, les sentences juridiques, les maximes de sagesse ; de même les anciennes histoires. Cette brièveté, qui nous étonne, répond à la capacité réceptive restreinte de l'ancien Israël.

Or, nous pouvons suivre comment, avec le développement de la culture et l'habitude toujours plus répandue d'écrire,

[1] Berlin, 1906. 1re partie, 7me division, p. 51-102.

[2] *Deutsche Literaturzeitung*, 21 et 28 juillet 1906.

on est arrivé à de plus grandes unités, et les unités elles-mêmes se sont peu à peu amplifiées, — ainsi la « nouvelle » développée est née de l'ancienne et courte légende populaire, — et groupées en faisceaux. Dans la tradition orale, le chant, le récit, la sentence juridique isolés avaient été l'unité donnant la mesure; mais lorsqu on commença à écrire, on en élabora des collections qui constituent la plus grande partie de l'Ancien Testament, lequel représente finalement lui-même le recueil de toutes les collections alors existantes.

C'est la tâche de l'histoire de la littérature de l'Ancien Testament de séparer de nouveau ces collections les unes des autres, et de se demander comment ont vu le jour les morceaux isolés, primitivement indépendants, qu'elles renferment. Dès lors, elle a, d'après la nature même des choses, moins à faire avec l'origine des livres comme tels qu'avec celle des documents particuliers qui sont entrés dans leur composition. Les livres eux-mêmes n'ont d'intérêt pour elle que s'ils ne sont pas simplement comme, par exemple, le Psautier, des compilations de matériaux transmis par la tradition, — mais représentent tout au moins relativement, par un remaniement indépendant des matériaux, quelque chose de nouveau, qui leur appartienne en propre: ainsi la plupart des livres historiques. La littérature hébraïque n'a que rarement à offrir de grandes œuvres d'art absolument originales, comme le livre de Job.

Gunkel met donc l'accent sur le style, sur l'élément proprement littéraire, et cela donne à son œuvre un caractère homogène et achevé, qui manque trop souvent aux Introductions ordinaires. Mais on lui a reproché avec raison une préoccupation trop exclusive de la forme et une singulière méconnaissance de ce qu'il y a de proprement personnel chez les auteurs de l'Ancien Testament.

Dans son *Histoire*, Budde est entré jusqu'à un certain point dans la voie ouverte par Gunkel : pour lui non plus les questions d'origine, d'auteurs, de sources ne sont pas la chose principale, mais bien les genres littéraires en honneur

en Israël : historiographie, prophétie, thorâ écrite, midrasch, poésie lyrique et didactique, apocalypse.

Indépendamment de leur intention de traiter la littérature d'Israël comme celle des autres peuples, les représentants de cette nouvelle méthode la mettent en rapport avec celle des nations voisines, en particulier des Arabes, des Babyloniens et des Egyptiens. Ils prennent en considération les productions littéraires de ces nations, — psaumes pénitentiaux babyloniens, proverbes égyptiens, etc., — dont il font, à tort ou à raison, ressortir l'influence sur les œuvres analogues écloses en Palestine[1].

Dès lors, l'Introduction, comme elle est généralement traitée, ne représente plus qu'un travail préliminaire, il est vrai absolument indispensable, pour l'histoire de la littérature, qui cherche à mettre en valeur le facteur historique à côté du facteur critique trop exclusivement appliqué à l'Ancien Testament, et dont l'apparition indique un progrès de la science, celle-ci ayant passé des recherches éparses de détail à un tableau d'ensemble.

Etant donné le but spécial qu'il poursuivait, à savoir de donner simplement aux laïques pieux un guide détaillé pour l'étude des livres de l'Ancien Testament, considérés avant tout au point de vue de l'édification, M. Gautier devait forcément rester fidèle à l'ancienne méthode qui fait prédominer l'analyse littéraire sur la synthèse historique, et cela d'autant plus que, comme on l'a remarqué, à une histoire proprement dite de la littérature hébraïque appartiendraient maints éléments qui n'auraient pas une place organique dans une Introduction à l'Ancien Testament.

Nous nous demandons cependant si, dans la suite des temps, on n'en viendra pas, dans l'intérêt de l'édification autant que dans celui de la vérité scientifique, à briser, autant que faire se pourra, les cadres traditionnels que l'Eglise a hérités de la synagogue, pour rapprocher et grouper les éléments dispersés çà et là, — *disjecta membra*, — dans le

[1] Voir, pour l'application de cette méthode, les *Psaumes choisis*, traduits et expliqués par Gunkel, Göttingue, 1905.

recueil sacré, et qui ont entre eux de l'affinité, de façon à les rendre plus accessibles et plus facilement lisibles à l'ensemble des fidèles. C'est vraiment trop leur demander que d'exiger qu'ils se retrouvent dans l'enchevêtrement d'éléments disparates que constituent un trop grand nombre de livres de l'Ancien Testament, et si des travaux comme celui de M. G. peuvent les y aider, ils n'atteindront jamais qu'une élite. Nous reviendrons, du reste, sur ce point dans la conclusion de la présente étude.

Une méthode beaucoup plus conservatrice, à laquelle en revanche M. G. eût pu se rallier, consiste à étudier successivement la littérature historique et législative, la littérature poétique et didactique, enfin la littérature prophétique. Ce plan est, on le sait, celui de nos Bibles françaises, qui dérivent du canon alexandrin ; il a l'avantage de grouper les livres, comme ont entendu le faire les auteurs de ce canon, par ordre de matières. Cornill l'a adopté [1], en plaçant toutefois à la fin les livres poétiques et didactiques, qu'il donne dans l'ordre suivant : Psautier, Lamentations, Job, Proverbes, Ecclésiaste et Cantique des cantiques ; de même Baudissin [2], en distinguant, dans ces derniers, ceux d'un contenu essentiellement lyrique, et ceux d'un contenu essentiellement didactique, et en plaçant Daniel après les Douze. Une modification très heureuse de ce système consiste à respecter dans chacun des groupes, en particulier pour ce qui concerne les prophètes, l'ordre chronologique [3].

Avec Strack, Driver et Staerk, M. G. s'est rangé à un troisième système, qui consiste à adopter, pour la succession des livres, le plan de la Bible hébraïque : celle-ci comprend, on le sait, les trois recueils de la *Thorà* (soit du Pentateuque), des *Nebiim*, — dont la première série va de Josué aux Rois, en laissant de côté Ruth, et dont la seconde renferme Esaïe, Jérémie, Ezéchiel et les Douze, — et des *Kethoubim*, qui embrasse

[1] *Einleitung in das A. T.*, 6e éd., Tubingue, 1908.

[2] *Einleitung in die Bücher des A. T.*, Leipzig, 1901.

[3] C'est ainsi que procède M. H. Vuilleumier dans le cours qu'il professe à l'Université de Lausanne.

d'abord les Psaumes, les Proverbes et Job, puis les « cinq rouleaux », à savoir le Cantique des cantiques, Ruth, les Lamentations, l'Ecclésiaste et Esther, enfin les livres de Daniel, d'Esdras-Néhémie et des Chroniques. Cette division, selon lui, s'impose dès qu'on tient à se placer sur un terrain historique et vraiment scientifique. M. G. exprime à ce propos le regret très senti que les lecteurs de la Bible ignorent généralement ce qui est relatif au groupement des écrits de l'Ancien Testament et le vœu qu'un mot d'avertissement, placé en tête de tout exemplaire de l'Ancien Testament, fasse connaître au lecteur la table des matières de la Bible hébraïque, parallèlement à celle de la Bible usuelle. Ce vœu très légitime risque, hélas! de rester longtemps à l'état de *pium desiderium*, ou plutôt sa réalisation de ne pas servir à grand'-chose, si l'on en juge d'après le peu de cas que les fidèles et les Eglises ont fait de la version Segond conforme à l'ordre hébreu publiée par la Société biblique protestante de Paris, avec une excellente préface du doyen Sabatier.

Sur un point toutefois M. G. aurait pu s'écarter de l'ordre du canon hébreu: nous voulons parler de la classification des prophètes. Il y a trente ans déjà, dans son étude sur la *Lecture des prophètes*[1], il faisait ressortir qu'il y a eu un développement graduel et lent de la pensée prophétique. « Pour la comprendre, ajoutait-il, il faut la suivre pendant le cours des époques successives, ou même, dans un cercle plus restreint, durant la vie de tel ou tel de ses organes. La conséquence qui en découle directement, c'est qu'il faudrait lire les prophètes dans l'ordre chronologique. Puisque les prophètes ne sont pas tous contemporains, n'est-il pas désirable de les étudier dans leur ordre historique et non pas dans l'ordre traditionnel dans lequel ils sont rangés dans le canon?... L'étude des prophètes ne doit se faire ni à l'aventure, ni en suivant une classification traditionnelle, mais avec méthode, en tenant compte du temps auquel appartient chaque prophète et des événements dont il fut le témoin. » M. G. n'eût-

[1] *Chrétien évangélique*, 1879, p. 510.

il pas grandement facilité à ses lecteurs cette étude des prophètes, faite d'après les principes qu'il avait si justement indiqués, s'il avait résolument adopté, pour ce qui les concerne, l'ordre chronologique? Nous sommes d'autant plus étonné qu'il ne s'y soit pas résolu, qu'il avait jadis assez vivement reproché aux auteurs de la *Bible annotée* de n'être pas entrés dans cette voie. « Pourquoi, écrivait-il, se priver d'une si belle occasion de fournir aux lecteurs de l'Ancien Testament un tableau historique du développement du prophétisme? Pour nous, il nous semble qu'il eût été opportun à tous égards d'adopter l'ordre chronologique[1]. »

Aujourd'hui encore M. G. ne méconnaît pas l'avantage qu'il y aurait à le faire; mais il s'est laissé arrêter surtout par une difficulté qu'il n'avait évidemment pas prévue, et qui, il faut le dire, est devenue plus grande qu'elle ne l'était il n'y a pas si longtemps encore, en raison du nombre croissant de morceaux des livres prophétiques dont on a contesté l'authenticité. « Ces livres, dit M. G., ne sont pas homogènes; plusieurs d'entre eux renferment des éléments de provenance diverse et d'époques différentes. Il faudrait, si l'on adoptait la marche chronologique, ranger chacun de ces morceaux, petits ou grands, à la place que son âge lui assigne. Il en résulterait un fâcheux émiettement. » C'est pourquoi il lui a paru préférable de traiter en bloc l'ensemble de chaque livre, et, ajoute-t-il, une fois qu'il en est ainsi, l'ordre biblique est celui qui s'impose tout naturellement. La difficulté n'était pourtant pas insurmontable. M. G. eût pu se borner, comme l'ont fait Reuss, Wildeboer et Kautzsch, dans les ouvrages que nous avons mentionnés, à traiter à part les principaux de ces morceaux, sans se croire tenu de séparer ceux de moindre importance des livres auxquels ils sont incorporés. Il lui eût été facile de ranger à tout le moins les petits prophètes dans l'ordre chronologique, d'autant plus que l'ordre traditionnel n'est qu'une des différentes manières de les placer et n'a pas plus de fixité que la position de tout le recueil des Douze dans le canon hébreu.

[1] *Chrétien évangélique*, 1881, p. 565.

C'est ce qu'a fait Staerk[1], qui a adopté pour eux cette suite et ce groupement : Amos, Osée, Michée, — Sophonie, Nahum, Habacuc, — Aggée, Zacharie 1-8, Malachie, — Abdias, Joël, Zacharie 9-14 (littérature eschatologique). Il a sorti Jonas de leur milieu, où il s'est fourvoyé, et l'a placé avec raison après Ruth et Esther dans le chapitre consacré aux « cinq rouleaux », qu'il donne dans un ordre légèrement différent de celui de la Bible hébraïque : d'abord (après les « grands écrits », à savoir les Psaumes, les Proverbes et Job), les « petits écrits », soit le Cantique, l'Ecclésiaste et Esther, puis les trois « nouvelles religieuses » dont nous venons de parler (Ruth, Esther et Jonas).

Comme la plupart des auteurs d'Introductions, et pour une raison facile à comprendre, M. G. s'écarte de l'ordre du canon hébreu en faisant passer la Chronique avant le livre d'Esdras-Néhémie, qui en est la continuation.

Si l'adoption de cet ordre a pour bon effet de mettre en dernier lieu les livres les plus récents, elle a l'inconvénient de donner pêle-mêle, sous le nom d'*Hagiographes*, les écrits les plus disparates, qui ont été, en partie, placés les uns à côté des autres pour des motifs purement liturgiques et que rien ne rapproche, si ce n'est qu'ils sont en général postérieurs à la Thorâ et aux Nebiim. On paraît même avoir séparé Ruth et Esther des livres historiques, — auxquels ils avaient d'ailleurs été joints mal à propos, — et les Lamentations du livre de Jérémie, pour avoir ensemble les cinq « rouleaux » des fêtes.

Après l'Ancien Testament hébreu, M. G. examine plus sommairement les livres *Apocryphes* et les principaux *Pseudépigraphes*, et il a d'autant plus raison de le faire que la barrière qui sépare plus d'un de ces écrits des autres livres du recueil sacré est purement artificielle et vient simplement du fait qu'il n'a pas été publié sous un pseudonyme le faisant passer pour plus ancien qu'il n'est en réalité.

D'ailleurs, comme le fait remarquer Cornill, ces livres ressortissent à la science de l'Ancien Testament, et leur impor-

[1] *Die Entstehung des A. T.* Leipzig, collection Göschen, 1905.

tance exceptionnelle pour l'histoire du siècle de Jésus-Christ, voire même pour celle de la religion chrétienne, ne permet pas de les laisser de côté.

Certains auteurs font précéder l'Introduction dite *spéciale*, soit l'étude de chacun des écrits de l'Ancien Testament, de l'Introduction *générale*, qui comprend l'histoire du canon, celle du texte et celle des versions. Avec Kuenen, Strack et Cornill, M. G. a préféré suivre la marche inverse. Il semble, en effet, plus logique de s'occuper des livres eux-mêmes avant de traiter de leur union en un corps, de leur reconnaissance comme livres saints, et de l'histoire de leur conservation. Pour l'étude de chacun d'eux, M. G. procède d'abord à *l'analyse de son contenu*, puis il recherche quel est *l'époque* possible de la *rédaction*, quelle est la personnalité de *l'auteur*, sa nationalité, etc. ; enfin, il examine les *modifications ultérieures* introduites dans l'ouvrage et ses destinées comme partie intégrante du recueil. Cela fait pour toute la série des écrits, il envisage historiquement la *collection dans son ensemble*, sa formation graduelle et les discussions auxquelles elle a donné lieu[1].

Si, dans le plan général de l'ouvrage, l'Introduction particulière précède l'Introduction générale, M. G. détache cependant de l'histoire du texte, — dont il forme d'habitude le commencement, — pour le placer en tête, le chapitre sur l'*écriture hébraïque*, la connaissance de son contenu étant nécessaire à l'intelligence de la suite de l'exposé ; il y traite de l'ancienneté de cette écriture, du passage des vieux caractères phéniciens aux caractères araméens, de la méthode de l'alphabet sémitique, de la vocalisation, enfin du système des points-voyelles et de son interprétation.

[1] M. G. insère ici un court *résumé de l'histoire de la discipline*, d'Augustin et de Jérôme, ou plutôt de Junilius et de Cassiodore à Hupfeld, — le premier auteur qui en ait tracé le plan, — en passant par Richard Simon, J.-D. Michaëlis, Eichhorn, etc., et donne l'indication des manuels et traités d'Introduction qui ont été publiés depuis lors. Il y aurait lieu, surtout pour des lecteurs de langue française, de compléter cette dernière par celle de la traduction, par A. Pierson, de l'*Histoire critique des livres de l'A. T.*, de Kuenen, Tome Ier. *Les livres historiques*, 1866. Tome II. *Les livres prophétiques*, 1879.

M. G. fait précéder ces données de renseignements sur la *langue de l'Ancien Testament :* il commence par justifier le terme de « langues sémitiques » par lequel on désigne le groupe auquel l'hébreu se rattache, pour en indiquer ensuite les quatre branches, donne sur ces langues quelques notions générales, puis s'occupe plus spécialement de l'araméen, enfin, avec plus de détails, de l'hébreu lui-même, de son origine, de ses transformations jusqu'au moment où il est devenu une langue savante, et de son étude, soit chez les juifs, soit chez les chrétiens jusqu'à nos jours.

Ces considérations paraissent au premier abord un hors-d'œuvre ; mais certaines d'entre elles tout au moins ne sont pas inutiles : elles aident à comprendre tel détail que donne M. G. dans la suite, ainsi les divergences existant entre les traductions courantes en ce qui concerne l'emploi des temps du verbe, passé ou futur, ou encore les variations de sens d'un même vocable quand on passe d'une source à l'autre du Pentateuque.

PREMIÈRE PARTIE

LA LOI (THORA) OU LE PENTATEUQUE

I

Les documents : étude analytique.

La première partie de l'Introduction spéciale s'ouvre par une étude analytique des documents qui sont entrés dans la composition du Pentateuque. Cette entrée en matière ne nous paraît pas très heureuse. Il nous semble qu'à la place de M. G. nous aurions plutôt, pour préparer les voies et mieux ménager la transition entre le point de vue traditionnel et le point de vue historico-critique, commencé par l'historique de la question, qui clôt cette partie de son ouvrage (chap. 4). Ensuite, surtout dans une étude destinée aux laïques, il eût valu la peine de consacrer, aussi au début, quelques pages à la discussion de la question si longtemps controversée de la mosaïcité de la Thorâ. M. G. aurait pu y faire rentrer celles

de son livre qui traitent de l'activité littéraire de Moïse d'après l'Ancien et le Nouveau Testament[1], en les détachant de l'histoire de la critique avec laquelle elles ne font pas nécessairement corps. Après l'examen des prétendues preuves scripturaires avancées en faveur de la mosaïcité du Pentateuque, il aurait pu énumérer les présomptions défavorables à l'opinion traditionnelle et indiquer comment on a été amené à reconnaître le caractère composite du Pentateuque et à y distinguer différentes sources, à savoir par la découverte, dans son texte, d'obscurités, de confusions, d'omissions, de passages tronqués, de contradictions, de répétitions, de récits parallèles, d'antichronismes, de renvois les uns aux autres de morceaux se faisant suite quoique séparés, etc. Après avoir ainsi déblayé le terrain, M. G. aurait été mieux placé pour aborder l'étude des documents. Ensuite il pouvait, ce nous semble, les analyser sans anticiper sur ce qu'il dit plus loin, avec les explications nécessaires[2], en indiquant d'emblée et *ex abrupto* la date et le lieu de leur composition, et le mode de leur combinaison.

M. G. les compare ingénieusement aux quatre Evangiles et montre, par la citation d'un fragment du *Diatessarôn* de Tatien, comment ils ont pu être amalgamés au point de ne plus former qu'une seule et même narration. Les deux plus anciens, nous dit-il, le *Iahviste* et l'*Elohiste*, essentiellement narratifs, portent le cachet populaire : le premier a été composé vers 850 en Juda, le second vers 750 en Ephraïm. Le *Deutéronome*, avec lequel ils ont été combinés, après avoir été réunis pour former l'écrit prophétique (JE), a été rédigé sous Manassé dans un cercle de lettrés poursuivant un but pédagogique et réformateur. Le *Document sacerdotal* (P) est dû à Esdras et apparaît au milieu du cinquième siècle. Peu après prend naissance notre Pentateuque, ensuite de la combinaison de P avec JED.

M. G. avait deux moyens de combiner, comme il l'a fait, l'analyse du contenu du Pentateuque avec celle de chacune

[1] §§ 89 à 96.

[2] Pag. 162, 178, 203, 204 et 212.

de ses sources. Il pouvait, suivant la méthode de Driver, les embrasser toutes ensemble, en suivant une seule fois l'ordre des matières dans les cinq *livres* et en indiquant, à propos de chaque morceau, à quelle source il se rattache ou de quels éléments il se compose s'il s'y trouve deux ou trois sources mélangées. Ce système a l'avantage de permettre au lecteur, dans ce dernier cas, de se rendre immédiatement compte du mode de compilation des rédacteurs successifs du Pentateuque, et de distinguer d'emblée les matériaux disparates dont ils ont fait parfois une véritable mosaïque, et le caractère composite de certains textes. M. G. a préféré suivre séparément chacune des *sources* à travers tout le Pentateuque, et ainsi il permet au lecteur de rattacher plus facilement les uns aux autres, la Bible à la main, leurs morceaux respectifs. Il envisage cependant simultanément le Iahviste et l'Elohiste dans les quatre livres où ils se rencontrent, — la Genèse, l'Exode, les Nombres et, dans une mesure beaucoup moindre, le Deutéronome, — plutôt que de les traiter à part, parce que leurs ressemblances sont plus grandes que leurs différences, et que, comme ils ont pendant un certain temps formé un seul ouvrage, dans nombre de cas il est difficile de déterminer ce qui appartient à J et ce qui vient de E. Pour la distinction de ce qui revient à chacune des sources, M. G. est en général d'accord avec Driver et Strack.

Si l'on peut parler du Iahviste et de l'Elohiste comme de sources ou documents quand on les envisage dans leurs rapports avec l'œuvre ultérieure qui s'appelle le Pentateuque, il ne faut pas perdre de vue qu'avant de jouer ce rôle ils ont existé pour eux-mêmes à l'état de livres indépendants, et si l'on veut chercher à préciser davantage, ces livres nous apparaissent comme des collections, ou plutôt des groupements systématiques de traditions, de récits relatifs à l'histoire des ancêtres d'Israël depuis l'origine du peuple jusqu'à la mort de Moïse. — Pour aider le lecteur à débrouiller plus facilement cet écheveau, dont on n'a pu et dont on ne pourra probablement jamais démêler tous les fils, nous répartissons ci-dessous, d'après les données de M. G., ce qui revient soit

à J soit à E, partout où ces sources sont nettement distinctes l'une de l'autre, puis nous indiquerons les morceaux où elles sont plus ou moins étroitement combinées entre elles.

Il faut rattacher au *Iahviste* le second récit de la création, celui de la chute, l'histoire de Caïn et d'Abel, la généalogie des Caïnites (avec le chant de Lémec), l'une des narrations du déluge, — celle qui parle des fils de Dieu et des filles des hommes, des géants, des animaux purs et impurs, d'un déluge de quarante jours, du corbeau et de la colombe, des holocaustes de Noé sur un autel, — la scène de l'ivresse de Noé et de la malédiction de Canaan, une partie du tableau ethnographique de Gen. 10, le chapitre relatif à la tour de Babel et, dans ce qui suit la préhistoire, les morceaux concernant la migration d'Abraham en Canaan, sa séparation d'avec Lot, son établissement près d'Hébron, la fuite d'Agar, les visiteurs célestes à Mamré, l'intercession d'Abraham en faveur de Sodome, la ruine des villes de la Plaine, la délivrance de Lot et ses destinées ultérieures (origine des Moabites et des Ammonites), Rebecca demandée en mariage pour Isaac, Ketoura et sa descendance, la naissance d'Esaü et de Jacob, les faits et gestes d'Isaac (entre autres son aventure chez Abimélec, roi de Guérar), Dina et les Sichémites, Juda et Thamar, les débuts de Joseph en Egypte, le second voyage des fils de Jacob dans ce pays, l'établissement de Jacob à Gosen, son enterrement, la fuite de Moïse au pays de Madian, son mariage, son entrevue avec Pharaon et l'aggravation de maux qui en résulte pour les Israélites, le passage de la mer Rouge, les eaux de Mara, l'ambassade auprès du roi d'Edom et la victoire sur le roi d'Arad.

En outre, c'est probablement J qui a conservé (Gen. 49) le poème connu sous le nom de « bénédiction » de Jacob, où la part du lion est faite à Juda. Si, comme le relève M. G., il la partage avec Joseph, cela vient, suppose-t-on, de ce que le passage relatif à celui-ci a été retouché d'après le morceau correspondant de Deut. 33 (E).

J a, d'autre part, consigné (Ex. 34) une brève série de lois

d'ordre religieux et cérémoniel qu'on a cru pouvoir ramener à dix ou douze articles et qui se retrouvent en termes presque identiques dans le recueil de lois, dit Livre de l'Alliance, des chapitres 21 à 23 de l'Exode (E).

« Au chap. 12 de l'Exode, dit M. G., nous avons (v. 21 à 27) un texte concernant la célébration de la Pâque qui est de provenance indéterminable ; quelques-uns l'attribuent à J. » Nous avons bien affaire, en effet, à un parallèle iahvistique des v. 1-13 du même chapitre (P). On n'attribue pas sans hésitation ce morceau à J, en dépit de similitudes d'expressions qui font penser à cette source, parce qu'il ne s'harmonise pas très bien avec la narration iahvistique des plaies et qu'il l'allonge, semble-t-il, inutilement. On en a conclu, ou qu'il appartient à une couche secondaire (J^2), ou, avec plus de raison, semble-t-il, que J, qui avait à sa disposition des matériaux plus anciens, a utilisé ici une tradition spéciale concernant la Pâque et l'a incorporée tant bien que mal à son récit. Ajoutons que, comme nous le verrons, ce passage a été amplifié vers la fin (v. 25-27 *a*) par le rédacteur deutéronomistique.

Pour ne pas arriver à un résultat trop complexe, M. G. n'a pas enregistré les petites retouches faites à un texte provenant d'un document et empruntées au texte d'une autre source. Il n'a, par exemple, pas noté que, dans Gen. 40, on trouve des retouches supposant, pour raccorder le récit élohistique avec celui de J, que Joseph était prisonnier ; que le chap. 41 renferme plusieurs doublets venant du Iahviste et même un verset de P (46), relatif à l'âge de Joseph lorsqu'il se présenta devant Pharaon ; que, dans le chap. 42, outre le v. 2 *a*, les v. 4 *b*-7 (où Jacob est appelé Israël) et 27, 28 (qui anticipent sur ce qui est dit au v. 35, de sorte qu'on a deux fois la découverte de l'argent dans les sacs) ont la même origine iahvistique. M. G. indique, en revanche, qu'au chap. 43 (J), les v. 14 et 23 *b*, qui font allusion à Siméon, sont de E ; en effet, l'accusation d'espionnage formulée 42 : 9-14 (E) par Joseph contre ses frères, et qui a pour conséquence l'emprisonnement de Siméon, n'est pas supposée 43 : 1-7 (J). Enfin le chap. 45 n'est pas aussi exclusivement de E que le pré-

cédent ne l'est de J ; on y rencontre plus d'un doublet. C'est ainsi que Joseph se fait deux fois reconnaître à ses frères. J a donc ici, comme dans les chap. 41 et 42, été pris en considération par le Jéhoviste [1].

Un peu plus loin, dans le récit du chap. 48 (adoption par Dieu et bénédiction par Jacob d'Ephraïm et de Manassé), que M. G. attribue tout entier à E, sauf les v. 3-7, et qui paraît bien provenir pour l'essentiel de cette source, J est très probablement représenté aux v. 13, 14, 17-19 et peut-être dans d'autres encore ; car, alors même que les deux narrations ne peuvent pas être très nettement distinguées, on y a découvert une double trame. M. G. rapporte à P les v. 3-7 ; le v. 7, qui se détache du contexte, ne paraît pas appartenir à ce dernier document. On a émis à son sujet diverses hypothèses et, jusqu'à plus ample informé, nous devons tenir son origine pour incertaine ; il ne suffit pas qu'il fasse allusion à un passage iahvistique (Gen. 35 : 20) pour qu'on soit autorisé à le rattacher à J, comme on a voulu le faire.

Nous retrouvons encore très probablement J dans le chap. 36 de la Genèse (v. 15-19, 31-39), que M. G. attribue à P et qui est une compilation de tout ce que le rédacteur de l'Hexateuque a trouvé, dans différentes sources, sur les clans et les princes des Edomites et des Khorites ; seuls les v. 6-8 et 40-43 peuvent être avec certitude ramenés au Document sacerdotal. Plusieurs des généalogies qui y sont groupées font double emploi et ne sauraient par conséquent émaner de la même plume.

Il se trouve, d'autre part, quelques éléments iahvistiques dans le chap. 16 de l'Exode, sur la manne et les cailles, que M. G. déclare entièrement de P, sauf le v. 4. Il faut y ajouter en tout cas le v. 5 et les v. 29 et 30 ; d'aucuns considèrent encore comme venant de J les v. 25-28. J ne mentionne ici que la manne et ne fait pas dispenser les cailles en même temps qu'elle ; celles-ci ne suivent que plus tard (Nomb. 11 : 31 ss.), quand le peuple est rassasié de la manne.

[1] C'est ainsi qu'on désigne le rédacteur de JE, en prenant les consonnes de Iahvé et les voyelles d'Elohim.

M. G. déclare iahvistique le fragment Ex. 20 : 22-26, qui concerne le culte des faux dieux et la construction des autels. Il est, croyons-nous, préférable de le rattacher à E, comme on le fait pour le Livre de l'Alliance, qui suit immédiatement ces ordonnances et dans lequel on peut le faire rentrer. L'emploi du nom de Iahvé au v. 22 est le fait du rédacteur deutéronomistique ; celui-ci a remanié le commencement de ce vieux texte, dont l'introduction primitive devait être celle qui ouvre maintenant le Décalogue : « Alors Elohim prononça ces paroles » (20 : 1 ; cf. v. 19 ss.). Par contre, Ex. 23 : 14-19, qui fait en partie double emploi avec 22 : 29, paraît emprunté au chap. 34. Ce serait donc plutôt ce morceau de la législation rituelle du Livre de l'Alliance qui reviendrait à J ; les v. 17 à 19 sont en tout cas tirés du Iahviste.

Avant d'en finir avec cette source, relevons, après M. G., le fait que l'histoire de Juda et de Thamar, renfermée au chap. 38 de la Genèse, interrompt mal à propos celle de Joseph, et signalons un autre morceau iahvistique qui n'est pas non plus à sa place : nous voulons parler de Gen. 47 : 13-26, sur la politique agraire de Joseph devenu administrateur de l'Egypte, péricope qui coupe non moins malheureusement le récit de l'établissement de Jacob dans le pays de Gosen, mais qui fait, en revanche, très bien suite au chap. 41, après lequel il faut la placer.

L'*Elohiste* commence avec Abraham. S'il renfermait des données relatives aux temps antérieurs [1], elles ont totalement disparu. Les premières traces s'en trouvent au chap. 15 de la Genèse, mais il n'entre vraiment en scène qu'au chap. 20, qui, pour le dire en passant, nous reporte plusieurs chapitres en arrière : il n'est, en effet, pas naturel que Sara, avant d'être enlevée par Abimélec, apparaisse (18 : 11) comme déjà

[1] On peut inférer de Josué 24, chapitre tiré de cette source, qu'elle était remontée au moins jusqu'à l'époque où le peuple d'Israël séjournait à Kharan. Il se peut que le commencement en ait été supprimé pour céder la place à ceux de J et de P.

vieille et hors d'état d'avoir des enfants[1]. Tandis que, dans la Genèse, ce document ne paraît avoir été conservé que sous forme d'extraits, il constitue la base de JE dans l'Exode et dans les Nombres. E fournit, de son côté, les morceaux suivants : séjour d'Abraham à Guérar, maternité de Sara, sevrage d'Isaac et fuite d'Agar avec Ismaël, sacrifice d'Isaac, pérégrinations de Jacob en Canaan après son arrivée à Sichem, histoire de l'échanson et du panetier, songes de Pharaon, élévation de Joseph au poste de premier ministre, famine en Canaan et premier voyage des fils de Jacob en Egypte, réconciliation de Joseph avec ses frères, retour de ceux-ci auprès de leur père, mort de Joseph, naissance de Moïse, son adoption par la fille de Pharaon, meurtre d'un Egyptien, bataille contre Amalek, visite de Jéthro à Moïse et organisation judiciaire, murmures à Tabeéra, démêlés d'Aaron et de Marie avec Moïse, serpent d'airain, enfin, dans le Deutéronome, quelques courts passages, dont deux méritent de nous arrêter : d'abord 10 : 6-7, qui interrompt brusquement le fil d'un discours et qui n'est pas à sa place ; il y est question de quatre des étapes des Israélites dans le désert, dont deux sont indiquées dans l'ordre inverse de celui où les place P (cf. Nomb. 33 : 31), et de la mort d'Aaron à Moséra. Or P le fait mourir sur le mont Hor, sept stations plus loin (Nomb. 20 : 28 ; 24 : 37-39). On en a conclu qu'il s'agissait d'un fragment d'un catalogue élohistique des stations, qui figurait primitivement dans Nomb. 21, mais en fut retranché parce qu'il contredisait les données de P, pour être ensuite réintroduit à une mauvaise place.

De même au chap. 27 du Deutéronome : les v. 5-7 *a* se détachent du contexte ; il y est parlé de l'érection d'un autel pour les holocaustes et pour les sacrifices d'actions de grâces, tandis que dans ce qui précède, comme dans ce qui suit, il s'agit d'une inscription des textes de la loi sur des pierres et d'une cérémonie qui s'y rapporte. « Ces versets, dit M. G., proviennent-ils peut-être de J ou de E ? ou bien d'une source

[1] On constate un phénomène du même genre au chap. 26, qui, selon toutes probabilités, doit être placé, pour une raison semblable, avant 24 : 21.

deutéronomistique autre que celle utilisée dans l'ensemble du chap. 27 ? C'est ce qu'il est malaisé de discerner. » M. G. en parle cependant ailleurs[1] comme des éléments élohistiques de ce chapitre. Ces versets appartiennent, en effet, probablement, à la source E comme préparation à Jos. 8 : 30-31, où l'on voit Josué exécuter l'ordre de construire, sur le mont Ebal, un autel de pierres brutes. On a aussi supposé que leur place primitive était dans le chap. 20 de l'Exode, après le v. 25, où ils complèteraient très bien les instructions données pour la construction d'un autel de pierres. Dans ce cas, ils se rattacheraient aussi à E, auquel, comme nous l'avons vu plus haut, est afférent le fragment Ex. 20 : 22-26.

E donne en outre le *Décalogue* et, dans le recueil législatif d'Ex. 21-23, appelé le *Livre de l'Alliance* à cause du passage 24 : 17, il a réuni, sans ordre marqué et sans lien apparent, plusieurs groupes d'ordonnances morales, sociales et, dans une moindre mesure, rituelles.

On a longtemps admis, — et M. G. partage encore cette manière de voir, — que E avait conservé le poème qui célèbre le passage de la mer Rouge (Ex. 15 : 1-19), en y ajoutant les v. 20 et 21, dont le premier porte, semble-t-il, sa marque. Mais certains indices montrent que ce poème suppose la connaissance de J et de E, qu'il leur est par conséquent postérieur et qu'il a été introduit tardivement, peut-être par le rédacteur deutéronomistique, dans son contexte actuel.

E a-t-il enfin incorporé à son œuvre, comme l'admet aussi M. G., la « bénédiction » de Moïse (Deut. 33) ? Il faut distinguer dans ce morceau le noyau du poème (v. 6-25) du cadre qui l'entoure (v. 2-5, 26-29), et dont les deux fragments, qui se soudent parfaitement l'un à l'autre, constituent ensemble un psaume de louange à l'adresse de Iahvé, sans rapport étroit avec les paroles concernant chacune des tribus. Ce psaume se rapproche d'hymnes du même genre qui sont parmi les compositions les plus récentes du Psautier et il n'est pas non plus sans analogie avec le « cantique de Moïse » de

[1] Pag. 78, 195 et 263.

Deut. 32, qui, par exemple, donne, comme lui, à Israël le nom de *Ieschouroun*. Il date dès lors au moins de la fin de l'exil : le glorieux secours de Iahvé dans le passé y apparaît comme une garantie pour le salut assuré dans un prochain avenir. Cependant une origine plus tardive encore, admise par Steuernagel, n'est pas exclue. En tout cas, si le v. 4 *a* n'est pas une glose, il indique une rédaction postérieure à l'introduction de la Thorâ, qui peut être soit le Deutéronome, soit le Code sacerdotal.

Quant à la « bénédiction » proprement dite, tout ce qu'on peut dire c'est qu'elle doit émaner du royaume du Nord et que son auteur appartenait peut-être au cercle des prêtres. Comme le relève M. G., elle se distingue de celle de Jacob (Gen. 49 J) par l'importance prépondérante qu'elle attribue à Joseph et par le rôle sacerdotal qu'elle assigne à Lévi. M. G. y signale en outre par erreur l'omission totale non seulement de Siméon, mais aussi d'Isacar. Or ce dernier est expressément mentionné au v. 18 après Zabulon, alors même que la suscription du comma où il figure, suscription ajoutée après coup, comme toutes celles du poème, ne mentionne que ce dernier. Il n'y a pas de différence sensible, sur ce point, entre le testament de Moïse et celui de Jacob, où ces deux tribus voisines se succèdent dans le même ordre.

On aura remarqué que J et E racontent chacun de leur côté la fuite d'Agar, en la plaçant toutefois l'un avant, l'autre après la naissance d'Ismaël. D'autre part, le récit élohistique du séjour d'Abraham à Guérar (Gen. 20) fait pendant à celui de J, qui place la même scène en Egypte (Gen. 12 : 10-20), et le chap. 26 (v. 1-11) raconte un épisode de la vie d'Isaac qui rappelle d'une manière frappante la double scène de l'enlèvement de Sara. Même ressemblance, ajouterons-nous, entre Gen. 21 : 22 s. (E) et Gen. 26 : 19 s. (J), malgré les divergences que présentent entre eux ces deux morceaux, dont l'un raconte l'alliance d'Abraham, l'autre celle d'Isaac avec Abimélec, roi de Guérar, après l'aplanissement des difficultés survenues entre eux au sujet du forage de puits ; le second semble même être à la base du premier.

Ailleurs encore la dualité des sources explique fort bien certains points de vue quelque peu divergents, par exemple dans l'histoire de la multiplication des troupeaux de Jacob (cf. 30 : 27-43 J avec 31 : 4-13 E), dans la double étymologie du nom de la ville de Mahanayim, etc.

Le Iahviste et l'Elohiste sont plus ou moins étroitement *combinés* dans les morceaux concernant le pacte de Iahvé avec Abraham (tel qu'il est rapporté Gen. 15), le sacrifice qu'offre le patriarche et les promesses qu'il reçoit, Jacob béni par Isaac [1], le songe de Jacob à Béthel, son séjour chez Laban, son mariage avec Léa et Rachel, la naissance de ses enfants, son enrichissement graduel, sa fuite clandestine, son retour en Canaan, sa lutte mystérieuse à Peniel [2], sa rencontre avec Esaü, son arrivée à Sichem, Joseph vendu par ses frères, l'émigration de Jacob en Egypte, Ephraïm et Manassé bénis par leur aïeul [3], l'oppression des Israélites par Pharaon, la vocation de Moïse, les dix plaies, l'exode [4], les premières étapes du voyage dans le désert et la colonne de nuée, le rocher d'Horeb, la proclamation de la loi et le pacte sinaïtique, le veau d'or, la demande de Moïse à Hobab, le Kénite, et le départ du Sinaï sous la direction de l'arche, les murmures à Kibroth-Hattaava, les cailles et l'effusion de l'esprit sur les soixante-dix anciens, l'envoi des émissaires chargés d'explorer le pays de Canaan, la révolte des Rubénites Dathan et Abiram contre Moïse, le serpent d'airain, la défaite des Amoréens et la conquête de leur territoire, — avec d'antiques fragments poétiques dont le premier est emprunté au « Livre des guerres (ou batailles) de l'Eternel [5] », — Balaam,

[1] La combinaison des deux sources dans Gen. 27, que M. G. attribue tout entier à J, résulte d'une série de variantes qui s'y rencontrent.

[2] Gen. 32 : 24-32. Même observation que pour Gen. 27.

[3] Voir plus haut p. 148.

[4] Ex. 12 : 31-39. Ici aussi nous nous rangeons à l'avis des commentateurs qui admettent deux sources plutôt qu'une seule (E), comme le fait M. G.

[5] Morceau rapporté à E, de même que la presque totalité du récit, tandis que le chant des « poètes » sur Hesbon et sur Moab l'est, toutefois avec un point d'interrogation, à J.

l'idolâtrie de Baal-Peor, le partage du pays à l'orient du Jourdain, enfin la mort de Moïse.

Au chap. 37 de la Genèse, qui raconte la manière dont les frères de Joseph se débarrassèrent de lui, M. G. reproduit séparément, à titre d'exemple, les textes de J et de E qui, quoique combinés, ont été conservés intacts. Dans l'une des sources (J), c'est Juda, du moins d'après le texte primitif, qui intervient en faveur de Joseph et celui-ci est vendu à des Ismaélites ; dans l'autre (E), ce rôle est dévolu à Ruben, qui conseille à ses frères de le jeter dans une citerne d'où il est tiré à l'insu des fils de Jacob par des marchands madianites en passage. Ensuite J parlait primitivement d'un « homme égyptien » qui acheta Joseph, tandis que E le fait entrer au service de Potiphar, eunuque de Pharaon.

Bien qu'il ne soit souvent pas facile de reconnaître ce qui vient de E et ce qui vient de J, M. G. ne distingue pas moins toujours ce qui est afférent à l'une et à l'autre de ces sources, à l'exception du chap. 15 de la Genèse, du chap. 13 de l'Exode (v. 3-22) et du livre des Nombres en entier, où le départ des éléments iahvistiques et élohistiques est plus difficile à effectuer que dans la Genèse et dans l'Exode.

Dans le chap. 15 de la Genèse, M. G. a renoncé à séparer J et E parce qu'ils sont trop étroitement unis ; il est cependant possible, et même utile, de faire la distinction entre les deux sources, celles-ci n'étant absolument confondues qu'aux v. 1 et 12 : les v. 2 *a*, 3, 4, 6, 9-11, 17, 18 *a* viennent de J, tandis que les v. 2 *b* (Eliézer) et 5 indiquent clairement les premières traces de E. A côté de cela, plusieurs versets sont de la main d'un rédacteur postérieur, qui a écrit 7, 8, 13-16, 18 *b*-21.

Passons au chap. 13 de l'Exode, que M. G. déclare également impossible à décomposer par l'analyse d'une façon suffisamment sûre. La question se pose tout d'abord de savoir s'il est entièrement de JE, comme l'admet M. G., à l'exception des deux premiers versets (qui sont de P). Il comprend, en effet, deux morceaux très distincts : 1° un texte de loi sur les pains sans levain et sur les premiers-nés (v. 3-16), qui,

comme le relève M. G., inaugure, avec le fragment 12 : 21-27, la série d'ailleurs peu nombreuse des morceaux législatifs incorporés dans J et E ; 2° des données historiques sur le commencement du voyage d'Israël au désert (v. 17-22). Pour commencer par ce dernier passage, on est assez d'accord pour attribuer à E les v. 17-19, où il est question du détour qu'Elohim fait faire au peuple du côté de la mer Rouge, et à J les v. 21-22, relatifs à la colonne de fumée et à la colonne de feu. Le v. 20, qui indique le départ des Israélites de Succoth et leur arrivée à Etham, est de la plume de l'auteur sacerdotal (cf. Nomb. 33 : 6-8 et Ex. 15 : 22 J).

Quant aux ordonnances sur les *maççôth* et les premiers-nés, le noyau en est ordinairement, pour la seconde avec moins de certitude que pour la première, attribué à J, dans lequel on peut s'attendre à trouver une loi sur les *maççôth*, d'après ce que cette source rapporte 12 : 34 et peut-être aussi v. 39. Mais le texte primitif paraît avoir été retravaillé plus d'une fois, peut-être d'abord par le rédacteur de l'écrit prophétique (JE), ensuite par le rédacteur de D. On trouve même dans ce morceau une telle abondance de tournures deutéronomistiques que, sous sa forme actuelle, il ne peut finalement être considéré que comme l'œuvre de cet écrivain. Après le retranchement de ce qui lui appartient, il ne reste, en effet, plus guère que les v. 3 *b*, 4, 6, 7, 10, 12, 13, qui paraissent déjà résulter d'un remaniement[1].

Dans les Nombres, enfin, on peut sans peine faire le départ entre les deux documents aux chap. 11 et 12. Dans le chap. 11, le récit iahvistique de l'envoi des cailles est augmenté de la narration élohistique de l'institution des soixante-dix anciens (v. 14, 16, 17, 24 *b* - 30) ; les v. 1-3, qui traitent des murmures du peuple et du feu du ciel qui le châtia à Tabeéra, sont probablement aussi élohistiques. De même le chap. 12, — où il est question des murmures de Moïse et d'Aaron, pour deux raisons bien différentes, contre Moïse, et de leur suite pour Marie, qui est frappée de la lèpre, — est entièrement élohis-

[1] Voir Bæntsch, *Exodus-Leviticus*, 1900, p. 109, 110.

tique. On peut en dire autant de 21 : 4-9 (serpent d'airain), tandis que 20 : 14-21 (hostilité du roi d'Edom) et 21 : 1-3 (attaque du roi d'Arad) ressortissent à J [1].

Il est également facile de distinguer J et E dans l'histoire de Balaam (chap. 22-24). Dans le chap. 22, les deux documents sont, il est vrai, étroitement enchevêtrés, avec une forte prédominance de E, jusqu'au v. 21 ; mais à partir de ce verset, et jusqu'au v. 35, nous avons un assez long fragment iahvistique. Comme le fait remarquer M. G., l'un des récits (E) plaçait avant le départ de Balaam l'autorisation définitive donnée par Dieu d'accompagner les chefs moabites, ignorait l'incident de l'ânesse et admettait que le voyage s'était passé sans empêchement. L'autre, au contraire (J), faisait partir Balaam sans permission et faisait intervenir en chemin l'ange de Iahvé ; c'est donc dans J que Balaam ne consulte pas la divinité.

Le chap. 23, jusqu'au v. 25, est considéré comme entièrement élohistique, le chap. 24 comme iahvistique du v. 2 au v. 19. Le contenu des oracles de ces deux chapitres présentant, malgré tout ce qui les différencie, des points de contact surprenants (cf. en particulier 23 : 21 s. et 24 : 7 s.), il est presque certain que nous avons là deux remaniements d'un même poème. Les oracles du chap. 24 paraissent plus anciens que ceux du chap. 23 [2], ceux du moins qui concernent Israël. Car, comme le remarque M. G., tandis que, des paroles de Balaam, les unes se rapportent assez bien à la situation, les autres n'y sont guère rattachées. Ces oracles obscurs et difficiles à interpréter soulèvent maints problèmes concernant leur origine, leur date, leur mode de composition, leurs remaniements éventuels, et M. G. ajoute en note qu'on peut faire plusieurs curieux rapprochements entre eux et 1 Sam. 15 (guerre de Saül avec les Amalécites). Dans les

[1] Nous avons rattaché plus haut ces divers morceaux à leurs sources respectives.

[2] Cf. en particulier l'image hardie de 24 : 5 *b* et la coloration spécifiquement théocratique de 23 : 9, 21, 23 en regard de l'allusion si claire à la domination et aux exploits de David 24 : 17-19.

Schriften des A. T. in Auswahl, Gressmann les a sortis du livre des Nombres pour les placer après ce chapitre. Nous avons l'impression qu'ils sont un des morceaux qui ne ressortent pas assez dans le contexte où ils se trouvent et qui gagneraient à être traités à part.

L'œuvre de J et celle de E ne s'arrêtaient point à la mort de Moïse ; nous en retrouvons des extraits dans le livre de Josué et il n'est point improbable que leur influence se soit étendue sur les livres historiques subséquents (Juges, Samuel, Rois).

Plusieurs passages sont dus à la plume du rédacteur qui a combiné J et E et qui a dû à mainte reprise les raccorder ; M. G. n'indique comme tel que Deut. 34 : 10-12, conclusion qui pourrait cependant provenir aussi du Deutéronomiste.

Après avoir terminé l'étude des deux documents du Pentateuque qu'il qualifie de populaires, M. G. aborde l'examen des deux sources qui méritent le nom de lettrées ; la plus ancienne, qui est localisée dans le cinquième volume de la Thorâ, est le *Deutéronomiste*. Elle donne, dans les chap 12-26 du Deutéronome, une législation essentiellement religieuse. Dans cette charte, ce n'est pas l'élément cérémoniel qui prédomine et les préoccupations politiques et sociales occupent une grande place [1]. Le noyau central est introduit par un discours placé dans la bouche de Moïse et servant d'exorde à l'énoncé de la législation (4 : 44 à chap. 11). M. G. note que certains faits y sont énumérés, de façon que ce discours, avec ses vues rétrospectives, peut fournir quelques indications utiles au point de vue de la reconstitution des événements historiques dans leur enchaînement et servir de source parallèle à celles que fournissent, sur les quarante ans au désert, les autres documents du Pentateuque.

A cet exorde correspond, aux chap. 28-30, un autre discours animé du même souffle et faisant l'office de péroraison. Le grand exorde, comme on peut appeler les chap. 5-11, est

[1] Dans l'analyse qu'en donne M. G. s'est glissée une faute d'impression. Page 80, 7me ligne, il faut lire *indigents* au lieu de *indigènes*.

précédé, chap. 1-4, d'un petit exorde essentiellement narratif. L'un et l'autre exorde paraissent avoir été destinés, chacun de son côté, à servir d'introduction au noyau central ou à telle portion de ce noyau.

Tandis que J et E nous ont été conservés sous forme de fragments disséminés d'un bout à l'autre du Pentateuque, l'œuvre du Deutéronomiste s'est perpétuée jusqu'à nous sous une forme compacte et localisée dans le cinquième volume de ce recueil. Cependant « il ne serait pas impossible que certains éléments deutéronomistiques, en très petite quantité d'ailleurs, aient été introduits çà et là dans les quatre premiers livres ». On a signalé, par exemple, comme renfermant « peut-être » des traces de cette nature, Gen. 18 : 19, où il est question de l'élection d'Abraham, choisi par Iahvé, « afin qu'il ordonne à ses fils et à sa maison après lui de garder la voie de l'Eternel en pratiquant la droiture et la justice » ; Ex. 13 : 3-16, texte relatif à la Pâque et aux premiers-nés, qui, comme nous l'avons vu, doit être, dans la rédaction actuelle, attribué au Deutéronomiste lui-même ; Nomb. 21 : 33-35, qui rapporte la défaite d'Og, roi de Basan, dont le territoire est resté en dehors des premières conquêtes d'Israël à l'orient du Jourdain et ne fut occupé que plus tard par des clans manassites [1].

A ces passages cités par M. G. et qui, à nos yeux, portent très visiblement la marque du style et de la pensée du Deutéronomiste, il convient d'ajouter Gen. 26 : 3 *b*-5, qui montre Isaac béni parce qu'Abraham a gardé les commandements de Dieu ; Ex. 12 : 25-27 *a*, sur le devoir d'observer la Pâque et d'en expliquer la signification aux enfants ; Ex. 15 : 25 *b*-26, indiquant que Iahvé donna au peuple, à Mara, un statut et un droit et l'engagea à écouter sa voix en lui promettant la

[1] Cf. Jug. 5 : 16, qui suppose qu'à l'époque de Débora la tribu de Manassé était encore tout entière à l'ouest du Jourdain ; Nomb. 32 : 39-41 indique, par conséquent, des conquêtes bien postérieures à la mort de Moïse. Il est, au reste, à remarquer que l'occupation du pays de Basan est un des objets favoris du Deutéronomiste qui, à côté de cela, insiste fortement sur le règlement, par Moïse lui-même, de la situation à l'est du Jourdain.

santé et la guérison ; Ex. 19 : 3-8, où Israël est appelé à devenir la *seghoulâ* de Iahvé et à être pour lui une nation sainte ; Ex. 20 : 5 *b*, 6 (motif donné au deuxième, ou plutôt aux deux premiers commandements du Décalogue), 12 *b* (promesse ajoutée au cinquième)[1] ; v. 22, 23 (Iahvé parlant aux Israélites du haut des cieux et leur interdisant de se faire des dieux d'or et d'argent)[2] ; Ex. 22 : 21 *b* ; 32 : 9 *b* (leur rappelant qu'ils ont été étrangers au pays d'Egypte) ; Ex. 22 : 22-24 (sur les veuves et les orphelins à ne pas opprimer) ; 23 : 11 *b*, 12 *b*, qui donnent un sens humanitaire à l'année et au jour de relâche ; v. 23-25 *b*, 29, 30, 31 *b*-33 ; 33 : 1 *b*-3 ; 34 : 10 *b*-13, 15, 16, 24, sur l'expulsion et l'extermination des Cananéens et l'interdiction de faire alliance avec eux. On remarquera que l'empreinte deutéronomistique est plus marquée qu'ailleurs dans les chap. 19-23 et 34 de l'Exode, qui renferment les morceaux législatifs de E et de J.

C'est sans doute à ces derniers textes que pense M. G. quand il dit plus loin, à propos du style du Deutéronomiste, que déjà dans certaines portions de J et de E (dans l'Exode), on trouve comme une sorte d'acheminement et de préparation à sa façon de parler. Il y a, croyons-nous, plus que cela ; on ne peut, en tout cas, faire moins que de rapporter ces passages au rédacteur, contemporain du Deutéronomiste, qui a combiné J et E et qui ne l'a probablement pas fait en une seule fois, si tant est qu'il faille voir dans leur réunion le fruit d'une œuvre individuelle et non pas plutôt celui d'une œuvre collective renfermant des éléments secondaires.

Le *Document sacerdotal* a fourni le cadre ou, si l'on veut, la charpente de l'ensemble. C'est la source dont le plan est le plus systématique et l'organisme le plus complet. Le carac-

[1] Ex. 20 : 10 *b*, l'expression « dans tes portes » est particulière au Deutéronome, dans lequel elle revient 29 fois. Pour Steuernagel, le Décalogue tout entier est un document deutéronomistique.

[2] Si ce texte n'a pas été complètement rédigé par D, il a été, en tout cas, comme nous l'avons dit plus haut, fortement remanié par lui ou plutôt par un rédacteur deutéronomistique s'inspirant de lui.

tère méthodique de P se révèle dès l'abord dans sa manière de grouper ses données relatives aux origines et à l'âge patriarcal. Il les a, en effet, réunies en un certain nombre de sections munies chacune de son titre, dont le mot important est celui de *Tholedôth*, expression difficile à traduire exactement et qui équivaut à peu près à « générations » ou « postérité, descendance, généalogie ». Toutefois le passage énonçant les Tholedôth d'Abraham a disparu et celui indiquant les Tholedôth des cieux et de la terre a été transféré du commencement à la fin du récit de la création.

Il résulte de l'analyse du contenu de P qu'il est combiné avec J dans l'histoire du déluge, — où il fournit les détails sur la construction de l'arche, assigne au déluge une durée de décroissance de cent cinquante jours, formule les préceptes dits noachiques et sanctionne l'alliance de Dieu avec Noé par le signe de l'arc-en-ciel, — dans le tableau ethnographique de Gen. 10, dans le récit des démêlés des fils de Jacob avec les Sichémites, — où P présente les faits d'une manière plus favorable à ces derniers que la version de J et, d'après M. G., soulignerait d'autant plus la violence criminelle des fils de Jacob [1], — dans celui de l'enterrement de Jacob, — que P fait inhumer à Macpéla, tandis que J parle à ce propos de l'aire d'Atad, — enfin dans celui du passage de la mer Rouge. Nous ferons remarquer que ce dernier récit renferme toutefois quelques traces de E : c'est déjà cette source qui, avant P, parle d'eaux dressées en murailles aux deux côtés des Israélites, alors que dans J il n'est question que d'un vent violent qui refoula la mer. De même dans Gen. 34,

[1] D'après une autre interprétation, telle n'aurait pas été l'intention de l'auteur du récit le plus récent. S'il transforme l'enlèvement et la violence dont Dina a été l'objet dans J en une simple demande en mariage, c'est parce qu'il ne peut admettre qu'une fille de Jacob ait pu subir un traitement aussi ignominieux, et s'il fait intervenir, en lieu et place de Siméon et Lévi qui vengent sur Sichem l'outrage fait à leur sœur, tous les fils de Jacob, représentant le peuple entier, pour empêcher, par un massacre général, la conclusion du *connubium* avec les païens, ce n'est pas pour les charger. Au point de vue de la haine des étrangers qui est un des traits caractéristiques du judaïsme postexilique, leur conduite leur est, au contraire, imputée à honneur.

E est à la base de P, qui l'a toutefois absorbé au point de le rendre méconnaissable.

P a été amalgamé avec JE dans les morceaux suivants (nous n'indiquons que les principaux) : plaies d'Egypte, — au nombre de sept dans J, de cinq seulement dans E et dans P, qui ont dû toutefois être tronqués, ainsi que J, lors de leur combinaison, de sorte que ces chiffres ne doivent être envisagés que comme un minimum ; envoi des douze explorateurs, — dont l'expédition, d'après JE, ne dépasse pas les environs d'Hébron, tandis que, d'après P, elle s'est poursuivie quarante jours durant et a atteint la Galilée septentrionale ; révolte de Coré, Dathan et Abiram, — où les données relatives au premier de ces personnages, qui est un lévite, proviennent de P ; idolâtrie de Baal Peor, en Moab, — où P met en scène une femme madianite (cf. Nomb. 31), tandis que JE parle des filles de Moab ; établissement des tribus de Ruben et de Gad à l'orient du Jourdain et conquêtes des Manassites en Galaad.

M. G. relève le fait que, Gen. 5, la généalogie des Séthites ressemble d'une manière frappante à celle des Caïnites (ch. 4 J) ; les sept noms de celle-ci se retrouvent dans celle-là dans un ordre quelque peu différent et avec de légères modifications de forme[1]. La seconde est évidemment une variante de la première.

Au chap. 17, nous avons la version sacerdotale, faisant pendant à celle de JE (chap. 15), du pacte conclu entre Dieu et Abraham, avec le signe de la circoncision et le changement des noms du patriarche et de sa femme.

Gen. 14 : 19, la destruction des villes de la Plaine et le salut de Lot sont racontés en un seul verset, qui constitue, de son côté, un récit tout à fait suffisant, quoique bref, des événements.

Gen. 28 : 1-5, P motive le départ de Jacob se rendant chez Laban, à Padan-Aram, par le désir de ne pas prendre femme parmi les Cananéennes, comme l'avait fait Esaü, tan-

[1] Quelques-uns sont même identiques dans les deux tables.

dis que, dans J, le ressentiment d'Esaü frustré de son droit d'aînesse est la cause déterminante du séjour de Jacob à Charan.

Au chap. 35, P rattache à l'arrivée de Jacob à Béthel, à son retour de Padan-Aram, deux faits qui, d'après J et E, ont leur place ailleurs : le nom d'Israël donné à Jacob, qui, dans J, reçoit cette appellation à la suite de sa lutte mystérieuse près du gué du Jabbok, et le nom de Béthel donné au lieu où Iahvé était apparu à Jacob (cf. 28 : 19).

M. G. relève la haute importance d'Ex. 6 : 2-8 : ce passage révèle pourquoi jusqu'ici le Document sacerdotal s'est systématiquement abstenu d'employer en parlant de Dieu le nom de Iahvé. Pour lui, en effet, c'eût été un anachronisme que d'introduire prématurément une appellation qu'il considère comme inconnue avant la vocation de Moïse. P postule bien l'identité du Dieu des patriarches avec le Dieu qui, à partir de Moïse, a pris un nom nouveau. « Je suis Iahvé, est-il dit ; je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme El-Schaddaï, mais je n'ai pas été connu d'eux sous mon nom de Iahvé. » Nous avons donc ici dans P l'équivalent, le parallèle du récit de la vocation de Moïse qu'on trouve dans Ex. 3-4 d'après JE et c'est aussi à partir de ce dernier passage que E, après avoir de même évité de se servir du nom de Iahvé, se met à l'employer couramment, après en avoir donné l'interprétation.

Nous ferons encore remarquer que les éléments sacerdotaux du chap. 16 de l'Exode sont un pendant de l'histoire prophétique (J) de l'envoi de la manne et des cailles et que ce chapitre parle d'événements postérieurement racontés Nomb 11. Il anticipe d'autre part sur ce qui suit en supposant l'existence du sabbat, du sanctuaire, de l'arche et des tables de la loi.

Ex. 17 : 1-7 (JE) suppose de même l'arrivée à Horeb et a un doublet encore plus compliqué (JEP) dans Nomb. 20 : 1-13 ; Meriba renvoie en effet à Kadès, qui reçoit le même nom pour la même raison.

Et pour ajouter à ces textes narratifs parallèles un ou deux

textes historico-législatifs, nous dirons encore que les v. 1 et 2 d'Ex. 13, ordonnant la consécration à Iahvé des premiers-nés, sont un parallèle sacerdotal des v. 11 s. Ensuite, d'après le contexte actuel, l'ordonnance des v. 3-10 sur la fête des pains sans levain apparaît comme la promulgation de celle de 12 : 14-20, qui appartient aux couches secondaires de P ; mais, en fait, il s'agit aussi de deux textes parallèles, et, qui plus est, exclusifs l'un de l'autre, celui-ci instituant une assemblée solennelle, ou « sainte convocation », le premier et le septième jour de la fête des pains sans levain combinée avec la Pâque, tandis que celui-là ne prévoit qu'une « fête » pour le septième jour. De même, les v. 1-13 d'Ex. 12 (institution de la Pâque) sont un parallèle des v. 21-27, qui, s'il ne les contredit ni ne les exclut, n'y correspond cependant pas exactement, ne mentionnant ni l'hysope et le bassin, ni l'interdiction de sortir de sa maison, dont parle le v. 22.

A titre d'exemple de la narration de P, M. G. donne en note la vie d'Abraham, reconstituée par le rapprochement des passages qui le concernent. Dans ce texte, il faut placer Gen. 19 : 29 avant 16 : 1 et peut-être aussi 12 : 4 *b* vers la fin du v. 5 (avant « et ils arrivèrent au pays de Canaan »).

M. G. constate, à propos des femmes d'Esaü, dont les noms se trouvent dans deux textes présentant entre eux une divergence irréductible (cf. Gen. 26 : 34, 35 ; 28 : 9 et 36 : 2-5), que les informations de P ont été puisées à diverses sources.

Les chap. 35-40 de l'Exode paraissent avoir été composés à une époque plus tardive que les chap. 25-30, auxquels ils correspondent, et par des mains différentes. Certains indices porteraient à croire qu'ils n'ont reçu leur forme définitive qu'après la rédaction de la version des Septante.

Dans le Lévitique, comme ailleurs dans P, on rencontre des traces de groupements antérieurs et d'une pluralité de sources législatives agglomérées par l'auteur du document. Aux chap. 4 et 5, il est malaisé de discerner clairement la différence entre le sacrifice pour le « péché » et le sacrifice pour l'« infidélité ». On ne sait auquel des deux s'appli-

quent les treize premiers versets du chap. 5[1]. Au chap. 19, le plus remarquable du livre, on trouve des échos très nets du Décalogue et il y a trace de deux groupements indépendants l'un de l'autre.

Dans les Nombres, il est difficile de déterminer quelle peut être l'ancienneté de la formule de bénédiction liturgique renfermée au chap. 6 : 22-27. Le catalogue des stations du chapitre 33, incorporé par P à son œuvre, paraît avoir une origine à part et ne s'harmonise complètement avec aucun des récits que nous possédons sur le séjour au désert.

Pour terminer, relevons encore, après M. G., le désordre dans lequel se trouvent certaines lois rituelles de P : aux chap. 25-27 de l'Exode, l'arche, la table des pains de proposition, le chandelier d'or, l'autel des holocaustes, le parvis, l'huile des lampes du tabernacle sont entre autres choses successivement décrits ; plus loin viennent (30 : 1-10) les ordres concernant l'autel des parfums, dont la place serait plus haut, à côté de la table des pains et du chandelier (25), puis (30 : 17-21), ceux qui se rapportent à la cuve d'airain, lesquels devraient être rattachés à la description du parvis (27).

Le chap. 30 de l'Exode apparaît ainsi comme une sorte d'appendice ou de complément réglant des questions omises précédemment et y ajoutant de nouvelles stipulations. Mais ce n'est pas tout : le chap. 8 des Nombres débute par quelques versets (1 à 4) sur l'arrangement des lampes, qui sont encore un post-scriptum à la description des ustensiles du tabernacle.

Le *chap. 14 de la Genèse* est de provenance énigmatique. Il présente quelques caractères qui le rapprocheraient de P, mais, à d'autres égards, il en diffère essentiellement ; on doit dès lors le laisser en dehors de la répartition du Pentateuque entre les quatre sources.

(*A suivre.*)

[1] Il nous semble qu'il faut les rattacher à ce qui précède plutôt qu'aux sacrifices pour l'« infidélité », dont il ne serait ainsi question qu'à partir du verset 14.

NÉCROLOGIE

La *Revue de théologie et de philosophie* vient de faire une perte très sensible en la personne d'**Ernest Martin**, qui était membre de son Comité directeur, et qui lui a plus d'une fois fourni d'importants articles. Nous rappelons : *La source des idées chrétiennes* (1878) ; *Les éléments du christianisme de Calvin* (1880) ; *Quelques mots sur la nécessité d'une théorie de l'éducation chrétienne* (1880) ; *La mort de Jésus-Christ* (1889) ; *Le sens de l'expérience chrétienne dans les discussions actuelles* (1894).

Fils d'un avocat, professeur de droit, il était né en 1849 à Genève, où il est mort le 1er février de cette année. La première partie de sa carrière fut consacrée au ministère pastoral : après une courte suffragance dans l'Eglise française de Francfort s/M., il fut au service de l'Union nationale évangélique de Genève, puis devint pasteur du quartier des Pâquis. Il ne cessa point, du reste, de prêcher fréquemment, en ville et ailleurs, lorsqu'il eut déposé les fonctions du pasteur pour celles du professeur de théologie, auxquelles l'avaient préparé de solides études faites dans sa ville natale, à Berlin, Tubingue, Paris et Leipzig, et auxquelles il s'était essayé déjà en donnant comme privat-docent, en 1877-78, un cours sur l'*Institution de Calvin*[1], et en 1881-82 une série de leçons sur l'encyclopédie et la méthodologie, qui fournit la matière de sa thèse de doctorat : *Introduction à la théologie protestante* (1883). C'est en 1890 qu'il prit la succession d'Oltramare comme professeur d'exégèse et de critique du Nouveau Testament à l'Université de Genève, branches auxquelles vint s'ajouter, après la mort de Bouvier, la théologie biblique du Nouveau Testament.

[1] Sa thèse de licence (1875) avait pour titre : *La science du christianisme et l'Institution de Calvin, recherches sur la méthode de la science théologique.*

On trouvera plus de détails que nous n'en pouvons donner ici, avec une appréciation du caractère et de l'œuvre d'E. Martin, dans l'article que lui a consacré M. Genequand (*Journal de Genève*, 3 février 1910) et surtout dans l'étude publiée par M. Chaponnière (*Semaine religieuse*, 19 février, 5, 12, 19 et 26 mars [1]). Tous ceux qui ont eu le privilège de connaître le défunt rendent un respectueux hommage à ce travailleur si scrupuleux, à ce moraliste pénétrant, à ce chrétien si fidèle et si humble. En théologie sa méthode fut essentiellement celle de l'observation appliquée aux éléments et aux conditions de la vie chrétienne. Il faisait appel à l'évidence interne, s'attachant à montrer la vérité psychologique et morale de l'Evangile et mettant surtout en relief le rôle capital de la personne du Christ, tant pour le croyant individuel que dans l'histoire de l'humanité. Par ces tendances, comme aussi par certaines de ses aspirations en matières ecclésiastiques, E. Martin laissait voir l'influence exercée sur lui par Vinet, qu'il avait étudié dès sa jeunesse [2] et auquel il s'est encore intéressé activement durant ces dernières années, comme membre du comité de la société fondée pour la réédition des œuvres de ce grand penseur chrétien.

PH. B.

[1] On y trouvera l'énumération de plusieurs des articles publiés par E. Martin dans divers journaux et revues. Bornons-nous à noter ici les six conférences résumant son cours de théologie apostolique et publiées en 1895 sous ce titre : *La valeur du Nouveau Testament*.

[2] *Vinet et son œuvre morale*, étude insérée en 1870 dans la *Feuille centrale de la société de Zofingue*.

REVUES

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

Avril 1909.

W. *Hunzinger :* Apologétique et philosophie religieuse à notre époque. — *K. Thieme :* De l'objet de la théologie. — *B. Bäntsch :* L'histoire de la littérature israélite par H. Gunkel. — *Joh. Herrmann :* Le Messie de la race de David. — *Joh. Dräseke :* Etat actuel des études hagiographiques. — Revue bibliographique : La théologie systématique par *J. Wendland* et *P. Kalweit.*

Août.

A. *Dorner :* La certitude au sens pratique et au sens théorique. *Wm Weber :* La psychologie de la Sapience de Salomon. — *R.-A. Hoffmann :* L'attitude des disciples après la mort de Jésus. Contribution à l'exégèse de Mat. 26 : 32. — Revue bibliographique : Anc. Test. et judaïsme, par *B. Bäntsch, G. Hölscher* et *W. Stärk.* Nouv. Test., par *E. Klostermann* et *H. Windisch.* Histoire ecclésiastique, par *H. Lietzmann* et *G. Löschcke.*

Neue kirchliche Zeitschrift.

1909, 3e livraison.

H. Bauer : L'âme du jeune homme et son éducation. — *F. Jäckel :* La notion du sacrifice. — *Lubenow :* Trois prophètes du temps de la guerre de Trente ans (fin). — *Nösgen :* La prétendue trame orientale de la théologie de l'apôtre Paul.

4e livraison.

Nösgen : La prétendue trame orientale de la théologie de Paul (fin). — *Kirchner :* Une visite pastorale tristement intéressante. Contribution à l'ethnologie religieuse. — *Wolf :* Le pasteur évangélique et le journalisme moderne.

5e livraison.

Wilh. Braun : Etudes sur Luther. Leur importance au temps présent. — *A.-F. Nickel :* Le problème de la raison pratique et la connaissance de Dieu. — *Weerts :* La doctrine de la régénération selon Schleiermacher et son rapport avec la notion kantienne du caractère intelligible.

6e livraison.

G.-K. Simon : La propagande mahométane et la mission évangélique. — *L. Rabus :* Contribution à la doctrine de l'exaucement de la prière. — *M. Wagner :* Jésus docteur.

Zeitschrift für Theologie und Kirche

1909, 2e livraison.

Kessler : Foi et mythe. — *Otto :* La philosophie religieuse de Fries. II. — *Herrmann :* La conception de la religion chez Cohen et Natorp (fin). — Thèses et antithèses : *Strecker :* Eudémonisme contra Kant.

3e livraison.

Häring : Paroles toutes simples pour une grande cause : la place de Jésus dans la foi chrétienne. — *Otto :* La philosophie pratique de Fries. — *Mulert :* Post-scriptum à l'article : Accueil fait à la dogmatique de Schleiermacher. — Thèses et antithèses : *Rade :* Médecine confessionnelle (à propos du baptême intra-utérin). — *Le même :* Encore et toujours l'apologétique !

Schweizerische theologische Zeitschrift.

1909, 1re livraison.

P. Burckhardt : La catastrophe de la politique de Zwingli. — *M. Rüetschi :* Avons-nous besoin d'une nouvelle réformation ? — *J. Wirz :* Du congrès des philologues allemands à Bâle. — *M. Thomann :* Le voyage en Angleterre des pasteurs allemands en 1908. — Bulletin.

2e livraison.

Fin des articles de MM. *Burckhardt, Rüetschi* et *Thomann.* — Suite de celui de M. *Wirz.* — *Wuhrmann :* A la mémoire du professeur Emile Egli, de Zurich. — Bulletin.

3e livraison.

K.-G. Götz : Réforme de la préparation au pastorat. (En réponse aux articles de O. Pfister sur le même sujet.) — *J. Wirz :* Le congrès des philologues (fin). — *A. Meyer-Steinmann :* A propos des suggestions relatives à la façon de solenniser certaines étapes de la vie humaine en dehors des formes ecclésiastiques. — *L. Köhler :* Encore les canons de Rabbula d'Edesse ; à propos du

« Quis dives salvetur » (chap. 3) de Clément d'Alexandrie ; petites contributions à l'étude des Septante. — *A. Waldburger :* La littérature sur Calvin. — Bulletin et revues.

Evangelische Freiheit.

1909, Janvier.

F. Philippi : Le pouvoir sur les âmes. Histoire de détenus. — *Dechent :* Convient-il d'annoncer à l'avance les sujets sur lesquels on prêchera ? — *R. Hermes :* Socialisme et religion (à propos d'une publication du socialiste belge Vandervelde). - *Ammer :* La crémation. — *O. Baumgarten :* Chronique. (Chaque livraison mensuelle se termine par une « chronique ecclésiastique ».)

Février.

La pratique de la cure d'âme. — *J. Jüngst :* Enterrements avec le ruban rouge (des social-démocrates).

Mars.

P. Dörries : Notre « vœu » de confirmation. Allocution sur 1 Thess. 4 : 10. — *Kühner :* Certificats de confirmation. — *Oscar Pfister :* Un cas de psychanalyse et de guérison d'âme. I.

Avril.

Hedwige Jahnow : Les nouveaux programmes d'instruction religieuse pour les écoles supérieures de jeunes filles en Prusse. — *O. Pfister :* Un cas de psychanalyse et de guérison d'âme. II. — *F. Niebergall :* Deux nouvelles contributions à la bibliothèque apologétique.

Mai.

F. N. : L'heure où Dieu donne audience. — *O. Baumgarten :* La question du catéchisme dans le grand-duché de Bade. — *O. Pfister :* Psychanalyse (fin).

Juin.

O. Riehm : Sermon après un orage, sur Ps. 18 : 8-16. — *F. N. :* Un double péril. — Réflexions d'un élève de gymnase sur l'emploi, dans les sermons, d'images et d'exemples empruntés à la vie réelle. — L'emploi de la presse périodique en guise de chaire. — *O. Baumgarten :* La question du catéchisme dans le duché de Bade (fin).

Die Studierstube.

1909, Février.

Suite des articles de MM. *Thomœ, Klingender* et *Freytag*. — *Schneider :* Puissance et action de la vie chrétienne. I. — *Eckert :* Chronique ecclésiastique. — Bulletin : Histoire des religions et Anc. Test.

Mars.

Dunkmann : Choses qui unissent et qui séparent les groupes théologiques du temps présent. — Suite des articles de MM. *Thomœ, Freytag* et *Schneider*. — *Eckert :* Chronique. — Bulletin : *Bœhmer :* Histoire des religions et divers.

Avril.

Thomœ : Programme d'une théologie positive moderne. IV. — *Risch :* Germanisation moderne de la Bible. — *Rod. Bœhmer :* Valeur de la souffrance pour le développement de la religion biblique et du chrétien individuel. — *Eckert :* Chronique. — Bulletin : *Danneil :* Nouv. Test. ; *Ukeley :* Histoire de l'Eglise ; *König :* Musique religieuse.

Mai.

Hypocrisie (Luc 12 : 1). — *Thomœ :* Programme, etc. V. — *Risch :* Germanisation moderne de la Bible II. — *R. Bœhmer :* Valeur de la souffrance. II. — *Alf. Eckert :* Chronique ecclésiastique. — Bulletin : *J. Bœhmer :* Etudes bibliques ; *Josephson :* Théologie pratique. — Actualités.

Juin.

Dryander : Apologie de l'Evangile. — *Risch :* Germanisation moderne de la Bible. III. — *Bobertag :* La notion éthique de Dieu et son importance pratique. — *F. Niebergall :* Problèmes de la théologie pratique au temps présent. — *Gloatz :* A propos du centenaire de la naissance d'Isaac-Auguste Dorner. — *Alf. Eckert :* Chronique ecclésiastique. — Bulletin : *Danneil :* Apologétique ; *Bœhmer :* Littérature catholique. — Actualités.

Revue philosophique.

Chaque numéro se termine par des analyses et comptes rendus, une revue des périodiques étrangers et une liste des livres nouveaux.

Janvier 1909.

E. Durkheim : Examen critique des systèmes classiques sur l'origine de la pensée religieuse (1er article). — *H. Beaunis :* Com-

ment fonctionne mon cerveau : essai de psychologie introspective. — *J. Sageret :* L'analogie scientifique. — *Goblot :* Un cas d'association latente. — *F. Picavet :* Thomisme et philosophie médiévale (*fin*).

Février.

J. de Gaultier : Les deux erreurs de la métaphysique. — *E. Durkheim :* Examen critique des systèmes classiques sur les origines de la pensée religieuse (*fin*). — *E. Tassy :* De la connexion des idées.

Mars.

A. Chiappelli : Naturalisme, humanisme et philosophie des valeurs. — *L. Dugas :* L'antipathie dans ses rapports avec le caractère. — *A. Lalande :* L'idée de Dieu et le principe d'assimilation intellectuelle. — *G. Richard :* Philosophie du droit. La contrainte sociale et la valeur du droit subjectif.

Avril.

G. Milhaud : La pensée mathématique : son rôle dans l'histoire des idées. — *J. Benrubi :* La philosophie de R. Eucken. — *Th. Ribot :* La conscience affective. — *G. Palante :* La sociologie de G. Simmel. — Nécrologie.

Mai.

J.-M. Baldwin : La mémoire affective de l'art. — *A. Rey :* Vers le positivisme absolu. — *Ch. Lalo :* Beauté naturelle et beauté artificielle. — *A. Fouillée :* Le retour éternel : Nietzsche et Lange. — *G.-L. Duprat :* Sur la durée des faits psychiques.

Juin.

A. Lalande : La logique expérimentale de J.-M. Baldwin. — *E. d'Oliveira :* La philosophie néerlandaise (1er article). — *Dr G. Saint-Paul :* Les bases psychologiques de l'éducation oratoire. — *F. Paulhan :* Antipragmatisme et hyperpragmatisme. — *G. Dwelshauvers :* Activité mentale et synthèse. — Table des matières.

Juillet.

Dr Sollier : Le volontarisme. — *H. Piéron :* Du rôle de la mémoire dans les rythmes biologiques. — *J. Sageret :* Le fait scientifique. — *Gilson :* Sur le positivisme absolu. — Réponse de M. A. Rey.

Août.

Dr J. Philippe : Pour et contre la psychophysique. — *R. Brugeilles :* L'idéalisme social. — *Th. Ribot :* Sur la nature du plaisir. — *F. Paulhan :* La synthèse psychique et la finalité.

Septembre.

Kozlowski : L'explication scientifique et la causalité. — *Lalo :* L'esthétique scientifique. — *Georgesco :* Des vicissitudes de la lutte pour la vie. — *Duprat :* Religion et mysticisme, d'après l'observation psycho-pathologique. — *Hourticq :* Il n'y a pas de logique formelle.

Octobre.

A. Rey : Le VIe congrès international de psychologie. — *L. Arréat :* Esthétique et sociologie. — *E. d'Oliveira :* La philosophie néerlandaise (2e article). — *Foucault :* Les revues psychologiques allemandes.

Novembre.

Le Dantec : La dégradation de l'énergie au point de vue humain. — *Dromard :* Le dilettantisme sentimental. — *Dugas :* Mes souvenirs affectifs d'enfant. — *Hertz :* La prééminence de la main droite : étude sur la polarité religieuse. I. — *Chide :* Autour du problème de la connaissance. — *de la Grasserie :* Du caractère psychologique des idiotismes. — *G. Richard :* Sociologie criminelle.

Décembre.

R. Hertz : La prééminence de la main droite : étude de polarité religieuse. II. — *A. Chide :* Autour du problème de la connaissance. — *R. de la Grasserie :* Du caractère psychologique des idiotismes. — *G. Richard :* La sociologie criminelle. — Table des matières.

Le débat philosophique du moment :

LA DÉFINITION PRAGMATIQUE DE LA VÉRITÉ

PAR

PIERRE BOVET

Les deux conférences qu'on va lire, et qui furent données d'abord à Genève en février, puis répétées à Neuchâtel sous les auspices de la Société académique, visaient à résumer un débat et non pas à le clore. *Sub judice lis est.* Il y a dans les discussions soulevées par la définition pragmatique de la vérité beaucoup de malentendus, mais la question est difficile en elle-même : M. W. James le reconnaît dans la préface de son dernier volume[1], nous n'avons pas manqué de le dire à nos auditeurs et nous tenons à le rappeler ici en avouant en toute franchise les imperfections de notre exposé.

On verra que nous n'avons pas cru pouvoir, en deux heures, envisager tous les aspects de notre sujet. Nous ne nous en défendons pas, mais nous avons sans doute à solliciter le pardon de nos lecteurs pour avoir imprimé telles quelles des leçons qui n'avaient été rédigées que pour être entendues.

I

Mesdames, Messieurs,

Il ne manque pas de gens qui disent beaucoup de mal de notre époque. C'est surtout la défaillance des volontés, le

[1] *The meaning of truth* p. VII. « It seems evident that the subject is a hard one to understand, under its apparent simplicity. »

petit nombre des caractères qui les affligent. Ils nous font de la veulerie universelle un tableau si noir que l'on se prendrait, en les entendant, à regretter les temps passés, le moyen âge ou le seizième siècle. Dans ce temps-là, sans doute, on allumait des bûchers pour châtier des convictions hérétiques sur des sujets qui dépassent l'intelligence humaine, mais on avait des convictions sur autre chose que le prix des denrées, le manger et le boire, et si l'on persécutait souvent son prochain au nom de ses convictions, on savait aussi, pour ses convictions, s'exiler, se battre ou mourir.

Je voudrais que les pessimistes qui parlent ainsi, — et qui prétendent qu'il n'y a plus de convictions, — pussent assister à certains débats philosophiques. Je n'entends pas : lire paisiblement au coin du feu des articles de revues d'inspirations différentes, non ; mais entendre dans des sociétés philosophiques, dans des congrès, les joûtes, oratoires je veux bien, qui s'y livrent. Ils verraient que s'il n'y a rien de nouveau sous le soleil, il n'y a rien non plus qui se perde. Ils s'assureraient qu'il y a encore des intransigeants, des fanatiques et que l'ardeur de conviction qui allumait les bûchers n'est pas près de s'éteindre.

En parlant ainsi, je pense spécialement à un débat auquel j'assistais, il y a un peu plus d'un an, au Congrès international de philosophie, à Heidelberg ; les échos s'en perçoivent encore dans la presse scientifique de tous les pays ; et j'aimerais aujourd'hui vous en apporter le retentissement lointain. C'est un peu tard, je suis le *Messager boiteux*, mais l'objet du débat étant éternel, quinze mois sont comme un jour et un jour comme mille ans.

Il s'agissait, — pour le dire tout uniment, — de s'entendre sur ce que c'est que la vérité. Non pas la vérité avec un grand V, la Vérité une, indivisible, ultime, « l'axiome éternel qui se prononce au sommet des choses et dont le retentissement compose l'immensité de l'univers, » — la vérité dont Pilate demandait : Qu'est-ce que la vérité ? — Mais beaucoup plus simplement : Qu'est-ce que la qualité de vraies que nous

attribuons à certaines propositions? Que voulons-nous dire quand nous prétendons qu'il est vrai que 2 et 2 font 4, que la terre tourne autour du soleil et que le serpent de mer n'a jamais existé?

Et l'on ne parvenait pas à s'entendre.

La question n'est pas toute neuve cependant. On y a souvent répondu. A regarder les réponses qu'on y a faites on découvre même qu'il y a entre elles un certain accord. Il me paraît que l'on peut grouper ces ressemblances sous deux chefs :

1. Vrai et faux sont deux épithètes qui s'appliquent aux résultats de nos actes de pensée : à des propositions énonçant des jugements, ou à des ensembles de propositions, des raisonnements.

2. Vrai et faux se disent non de *termes isolés* mais de *rapports* perçus par l'esprit. Nous ne disons pas qu'une sensation, qu'une image, qu'un concept soient vrais ou faux (que l'idée d'un triangle est vraie, que la sensation de chaleur est fausse). L'erreur et la vérité appartiennent en revanche aux perceptions, aux jugements, aux raisonnements ; c'est que ceux-ci expriment une relation entre deux termes, ce rapport peut être vrai ou faux (je puis me tromper en rattachant ma sensation de chaleur à l'air ambiant, peut-être est-ce à l'émotion intérieure que je devrais la rapporter, etc.). De même, dans un autre domaine, une note entendue toute seule n'est pas fausse; il faut la rapporter au *la* du diapason, l'entendre dans un accord ou dans une mélodie pour que cette question se pose.

Toutes les définitions de la vérité s'accordent ainsi dans leur début : *Une vérité est une proposition qui est en accord avec... quelque chose.* On souligne même habituellement cette unanimité en donnant un nom spécial à ce quelque chose avec quoi la vérité est en accord, en l'appelant *la réalité.* « Une vérité est une proposition en accord avec la réalité », nul ne trouve à redire à cette affirmation. Seulement on s'aperçoit bien vite que le mot de *réalité* étant toujours corrélatif de celui de *vérité*, l'on n'a rien gagné si l'on en reste là. C'est

comme si l'on disait : un créancier est un homme qui a un débiteur. Cette affirmation doit provoquer une explication ultérieure sur ce qu'est la réalité, indépendamment de son rapport avec la vérité, ou, — cela revient à peu près au même, — sur la nature de l'*accord* qui existe entre vérité et réalité. Et c'est ici que les divergences surgissent.

L'on a cherché d'abord, et comme instinctivement, à identifier la *réalité*, le second terme de la relation que nous étudions, avec un objet extérieur à l'esprit qui connaît. Une vérité est une proposition qui est en accord avec la réalité telle qu'elle existe en dehors de nous. C'est la définition qu'on appellera classique, si l'on tient compte de l'histoire, et métaphysique, si l'on regarde à son contenu. Il est facile d'en découvrir l'origine. Qu'il s'agisse de la vérité d'un souvenir, d'une image laissée dans votre esprit par un objet sensible : vous dites que le papier de votre chambre est vert et vous traduisez par là une image visuelle qui flotte devant votre esprit. Nous allons la vérifier. Vous ouvrez la porte de votre chambre, vous comparez l'image que vous aviez avec la tapisserie telle qu'elle est là sous vos yeux, n'est-ce pas constater l'accord d'une représentation intérieure avec une réalité extérieure ?

Mais, vous le savez, on soulève des objections. Même dans l'exemple que nous avons choisi, est-ce bien un objet que nous comparons à une image ? Nous disions : « la tapisserie telle qu'elle est là sous nos yeux » ; il eût été plus exact de dire : « l'image actuelle, la sensation de couleur que je rapporte à la tapisserie. » Même ici nous ne comparons pas une représentation et un objet, mais deux représentations, l'une donnée par le souvenir, l'autre par la sensation. Et si, comme on l'a fait dans tous les temps, on se pose la question de vérité à propos de la perception sensible elle-même, qu'est-ce que cela signifiera ?

Et surtout il y a d'autres cas où l'on ne découvre aucun moyen de tirer parti de cette définition de la réalité. L'objet dont on parle est inaccessible ; il est par définition hors de nous. Ainsi, même si notre pensée le reflétait, ou le repro-

duisait exactement, nous n'aurions aucun moyen de le savoir.

Aussi a-t-on opposé à la définition classique de la vérité par l'objet extérieur, transcendant au sujet, une autre définition pour laquelle le second terme de la relation est pris dans la pensée elle-même. « Une vérité c'est une proposition en accord avec elle-même. » Cela ne semble pas au premier abord signifier grand chose. Voici : nous admettons couramment que toute proposition qui se contredit est fausse. L'accord d'un jugement avec lui-même, la non-contradiction nous paraît une condition nécessaire de sa vérité. La thèse des auteurs de cette deuxième définition, toute logique, de Leibniz, en particulier, c'est que cette condition est non seulement nécessaire, mais suffisante.

Deux et deux font quatre. Dire que cette proposition est vraie c'est dire tout simplement que les deux membres de cette équation, les deux termes, sujet et attribut, de cette proposition ne se contredisent pas ; qu'au contraire, ils sont, sous un certain rapport, identiques.

Toutes les propositions identiques (un chat est un chat) sont vraies. Toutes les propositions vraies sont identiques. Le prédicat est implicitement contenu dans le sujet.

Tantôt nous savons le faire voir : en analysant la compréhension du sujet nous trouvons dans sa définition l'idée de l'attribut. C'est en cela que consistent toutes les démonstrations logiques, arithmétiques, géométriques, juridiques, etc., et ces vérités démontrées nous les appelons *vérités de raison*. Tantôt nous n'y parvenons pas : nous posons ce rapport comme un fait, mais notre conception de la vérité n'en est pas ébranlée pour cela. Une intelligence infinie poussant plus loin que nous, jusqu'au bout, l'analyse du sujet, montrerait que s'il est vrai que Spinoza est mort à La Haye par exemple et non à Amsterdam, c'est qu'il eût impliqué contradiction que, Spinoza étant Spinoza, il mourût ailleurs que là où il est mort.

On le voit, si la définition métaphysique se modelait — chose curieuse, — sur les constatations de fait de l'ordre

sensible, la définition logique s'inspire avant tout des vérités mathématiques. Pour les autres, la question subsiste : comment savoir si une proposition historique est, oui ou non, d'accord avec elle-même ?

Peut-on imaginer une troisième définition qui ne recoure ni à l'objet, transcendant la connaissance, ni à la connaissance elle-même qu'il s'agit de vérifier, pour décider si celle-ci est, oui ou non, vraie ?

Voyons. Et partons de cela même qui complique la question, comme nous venons de le voir, — et à quoi on n'a pas toujours donné une attention suffisante : — c'est qu'il existe plusieurs espèces de sciences, et partant plusieurs sortes de vérités. Si une définition de la vérité est possible elle devra convenir à toutes. Mais bornons, pour commencer, nos ambitions à trouver en quoi elles se ressemblent. Ne parlons plus de définition, parlons de trait commun aux diverses vérités.

La diagonale d'un carré est à son côté comme $\sqrt{2}$ est à 1. La longueur d'une barre de plomb à 10° est à la longueur de la même barre à 0° comme 1.00029417 est à 1.

Voilà deux propositions exactement comparables quant à la forme, mais elles se vérifient, comme on dit, par deux démarches de l'esprit tout à fait différentes. On arrive à la vérité physique par des mesures répétées. Aucune mesure ne pourrait nous donner cette valeur exacte du rapport de la diagonale au côté du carré : ces lignes sont, vous le savez, incommensurables, et c'est par le seul raisonnement que leur rapport a été établi.

La vérité et la méthode historiques sont évidemment d'un autre ordre encore. La lecture du document sur laquelle elles reposent n'est pas semblable à la lecture d'un thermomètre. Le raisonnement qui nous y fait atteindre, en nous convaincant de la valeur des témoignages dont nous disposons est encore moins comparable au raisonnement mathématique.

Qu'y a-t-il de commun entre les diverses propositions déclarées vraies par les différentes sciences ? Nous ne trouvons rien si nous les considérons en elles-mêmes, dans leur

forme : les unes énoncent des faits particuliers, les autres des lois universelles, les unes sont analytiques, les autres synthétiques ; — rien si nous regardons à leurs origines, aux méthodes par lesquelles on y arrive. Il faut chercher ailleurs. Les vérités se ressemblent par leurs effets. Ce sont des connaissances, c'est-à-dire (indépendamment de leur rapport avec cette réalité que nous avons grand'peine à définir) des pensées d'un sujet, — des pensées qui satisfont un sujet pensant. Voilà un trait commun entre elles, et c'est tout ce que nous cherchions pour le moment.

Il vous paraît que cela va sans dire. Disons-le tout de même puisque nous sommes incapables de dire autre chose. Les vérités sont des connaissances, qui, dans des domaines divers, tout pesé, tout considéré, nous satisfont.

Cette proposition n'est ni métaphysique, ni logique ; elle est psychologique. Elle place chaque vérité dans une série de faits de conscience entre ses antécédents et ses conséquents ; elle nous renseigne sur les effets que la vérité connue entraîne pour le sujet tout entier. Qui dit satisfaction dit sentiment. Un sentiment très particulier en effet, le plaisir de la certitude, accompagne la possession d'une vérité. Et nous pouvons bien parler d'effets, car ce sentiment de satisfaction que nous procure la connaissance détermine la conduite, se manifeste au dehors par des actes. Le sentiment théorique de la certitude est le même que le sentiment pratique d'assurance, de sécurité.

Sous ses deux formes il a été souvent décrit, — et son contraire aussi : « L'homme qui doute est pareil au flot de la mer agité par le vent et poussé de côté et d'autre. »

Vous connaissez le joli mot du Normand auquel on demande si ce qu'il avance est vrai : « Je le jurerais bien, mais je ne le parierais pas. » L'homme qui possède une vérité jure et parie ; ou, s'il hésite à parier, c'est par un scrupule de délicatesse : il ne veut pas faire courir de risque à un autre alors qu'il sait, lui, qu'il n'en court aucun.

Mais ce trait commun à toutes les vérités replacées dans leur environnement psychologique, on a proposé d'en faire

le trait distinctif de la vérité. Cette phrase à la La Palisse : *Les propositions vraies sont des propositions qui nous satisfont*, serait une affirmation d'un genre tout particulier ; ce serait une *définition* ; (c'est même pour cela qu'elle aurait l'air un peu bête : les définitions sont des propositions qui « vont de soi »). Que toutes les vérités soient satisfaisantes, la belle merveille, si nous entendons précisément par vérité une connaissance qui nous satisfait ! Les pragmatistes[1] ont déniché un quatrain de Lessing, qui est bien joli :

Sagt Hänschen schlau zu Vetter Fritz :
Wie kommt es, Vetter Fritzen,
Dass grad' die Reichsten in der Welt
Das meiste Geld besitzen ?

Comme un homme riche se reconnaît à ce qu'il possède, une proposition vraie se reconnaît à l'assurance qu'elle donne.

Et cette marque spécifique de toutes les vérités répond exactement à ce que nous cherchions. Nous voulions un terme qui ne fût ni extérieur et transcendant au sujet connaissant au point de lui être inaccessible comme l'objet des métaphysiciens, ni intérieur à la connaissance elle-même qu'il s'agit d'apprécier, comme l'attribut identique au sujet des logiciens : nous l'avons. Dire qu'une vérité satisfait un besoin de l'esprit, c'est dire qu'elle correspond à quelque chose, qu'elle s'accorde avec quelque chose. Avec quoi donc ? Avec tout le reste de l'expérience du sujet.

Au moment où je formule un jugement, je ne suis pas tout entier dans cet acte de pensée ; j'ai des connaissances, des sensations, des sentiments, etc. Le besoin d'harmonie intérieure est un de nos besoins les plus constants et les plus permanents. Un jugement nouveau sera accompagné du sentiment particulier que nous avons dit, s'il ne heurte aucune de mes tendances intérieures, s'il ne contredit rien de ce que j'ai admis et reçu, s'il satisfait à tous les éléments du problème qui m'est posé. Sinon, je serai encore inquiet et cher-

[1] MACH cité par JAMES, *Pragmatisme*, p. 220.

cheur, le doute subsistera en moi. Le jugement entrevu et ébauché ne sera pas, pour moi, une vérité.

A chaque façon de concevoir la vérité correspond, nous l'avons dit, une façon de définir la réalité et une manière de comprendre le rapport qui les unit. Pour le métaphysicien il s'agissait d'un rapport de ressemblance : la pensée est à l'objet comme la copie est à l'original. Pour le logicien, d'un rapport d'identité, partielle et implicite tout au moins : l'attribut est au sujet comme deux et deux est à quatre. Le psychologue y voit un rapport d'adaptation : un jugement nouveau est à l'ensemble de nos expériences passées et futures comme une bonne clef est à une serrure.

On le voit, les psychologues dont il s'agit, les pragmatistes, sont soucieux de parler constamment en termes d'expérience concrète. Ils trouvent que c'est par abstraction que nous parlons souvent de vérités comme si elles existaient dans un monde intelligible, pareil à celui de Platon, attendant d'être découvertes, comme le pôle nord, par exemple, qui existait avant que Cook et Peary y fussent allés et quand même ni l'un ni l'autre n'y seraient parvenus. C'est par abstraction que nous parlons de vérités qui ont été combattues ou mises en doute. Une vérité est toujours une vérité pour quelqu'un qui la conçoit, et si la vérité ne procure pas de satisfaction à son esprit, c'est que, vérité pour les autres, elle n'est pas, — ou elle n'est pas encore, ou elle n'est plus — une vérité pour lui.

La définition psychologique a sur les précédentes des avantages nombreux. Avec la définition métaphysique il restait à dire comment nous pouvons savoir si notre pensée ressemble à son objet ; avec la définition logique, comment nous pouvons savoir si l'attribut est contenu dans le sujet ; après la définition psychologique nul ne songera à demander comment nous pouvons savoir si nous sommes satisfaits. Cela n'aurait pas de sens ; la satisfaction est quelque chose d'immédiat. On pourra demander sans doute si nous sommes *définitivement* satisfaits, si nous le serons toujours, quel que soit l'enrichissement de notre expérience dans toutes les di-

rections. A cela sans doute nous ne pouvons pas répondre d'avance ; mais qu'importe, si nous savons, à chaque instant, à quoi nous en tenir ?

Et maintenant que nous avons, — un peu longuement, — vu comment on était arrivé à définir la vérité par ses rapports avec l'expérience concrète passée et future (on pourrait dire plus simplement : avec la vie) voyons quelque chose des débats qui s'élèvent autour de cette définition, et pourquoi on y voit quelque chose de si important.

Je ne sais pas quels sont, Messieurs, vos sentiments à cette heure et si ce problème tout théorique : « Qu'est-ce qu'une proposition vraie ? » a eu l'heur de vous intéresser, mais je ne serais pas surpris que vous ne teniez en vous-même à peu près ce langage : « Ces gens viennent de découvrir un mot de M. de la Palisse. Ils vont se disputer pour savoir s'il mérite, ou non, le nom de définition. En tous cas ça ne tire pas à conséquence. Ce n'est pas leur *truisme* (puisque ces messieurs les pragmatistes sont Anglais) qui, définition ou non, changera rien à quoi que ce soit. »

En est-on bien sûr ? Voyons.

Le propre des définitions, quand elles sont bien faites est d'être, comme disent les logiciens, convertibles. L'extension de l'attribut étant identique à l'extension du sujet, on peut changer ces termes de place, retourner la proposition. « Un triangle est une figure limitée par trois droites. » « Une figure limitée par trois droites est un triangle. »

Si la formule de tout à l'heure est une définition, nous pouvons la soumettre à la même opération. « Une proposition vraie est une proposition qui me satisfait. » « Une proposition qui me satisfait est une proposition vraie. »

Or ceci, qui, comme vous voyez, découle immédiatement de la définition pragmatique de la vérité, est très gros de conséquences. On a été frappé surtout de celles qui intéressent la politique, la philosophie et la religion.

Nous sommes partis des vérités que nous fournissent les

diverses *sciences* appliquant chacune les méthodes qui lui sont propres et que les siècles ont perfectionnées : la géométrie ses démonstrations, la physique ses observations et ses expériences, l'histoire sa critique.

Mais si l'on admet la définition pragmatique : « Les propositions qui nous satisfont sont des propositions vraies », nous n'avons pas de raison de limiter ainsi notre horizon. Bien d'autres affirmations nous procurent des satisfactions, — et non pas seulement des satisfactions quelconques, comme fait une bonne nouvelle qu'on nous annonce, — mais précisément cette tranquillité d'esprit, cette assurance qui, dans l'action, se traduit par la précision et l'absence d'hésitation. L'inquiétude d'esprit, mais ce n'est pas seulement dans les propositions scientifiques qu'elle trouve son apaisement. Les termes mêmes dont je me suis servi ont évoqué à la pensée de bon nombre d'entre vous, j'en suis certain, le cri de saint Augustin : *Inquietum est cor nostrum, Domine, donec requiescat in te.* Si cela mérite d'être appelé vrai, qui procure la tranquillité intérieure et la sécurité dans la conduite, nous voici en possession d'un critère précieux pour discerner parmi les propositions philosophiques et religieuses celles qui sont vraies et celles qui ne le sont pas.

En fait, la langue n'a pas réservé le nom de vérité aux seules propositions scientifiques. Le mot n'appartient pas au jargon des savants comme celui de théorème, par exemple, qui nous fixe d'emblée sur la méthode par laquelle la proposition ainsi dénommée a été découverte.

La thèse du pragmatisme c'est que le mot de *vérité* appliqué d'une part à des propositions scientifiques, de l'autre à des affirmations philosophiques est, comme disent les logiciens, *univoque.* (Il y aurait équivoque si le même mot était pris dans deux sens qui dussent être définis séparément, comme quand nous appelons, - c'est l'exemple classique, — *ourses* des femelles plantigrades, et *ourses* des constellations.)

La définition d'une des sortes de vérités est aussi la définition de l'autre, et ce à quoi on reconnaît celles-ci est aussi

ce qui permet de distinguer celles-là : leur utilité, la façon dont elles s'adaptent à l'expérience de l'individu et mettent de l'unité dans sa vie.

En d'autres termes, ce qui est satisfait dans l'un et l'autre cas, c'est la même tendance du sujet connaissant. Les pragmatistes se sont appliqués, avec une admirable pénétration psychologique, à discerner en quoi consistait cette tendance, dans des cas en apparence très dissemblables.

Avant de leur donner la parole, constatons que la ressemblance des fins de la philosophie et des fins de la science a été mise en lumière non seulement par tous ceux, — et ils sont nombreux dans la tradition philosophique d'Aristote à Ernest Naville, — qui identifient la méthode de la philosophie et celle de la science, qui font de la philosophie une science, — mais aussi, et ceci est plus remarquable, par d'autres qui, comme Secrétan, marquent, avec une netteté parfaite, pourquoi la philosophie n'est pas une science.

Il s'agit pour l'une et pour l'autre, dit en substance Secrétan dans son *Principe de la morale*, de coordonner en un tout satisfaisant des données de l'expérience, mais tandis que la science limite son champ à des phénomènes observables dans des conditions définies, à leurs antécédents prochains, à leurs suites vérifiables, le philosophe y ajoute ses besoins propres, des aspirations de sa nature autres que le besoin de connaître. « Il atteint son but lorsqu'il lui réussit de faire entrer sans déformation l'ensemble des vérités scientifiques dans une conception totale *agréable à la raison* parce qu'elle y trouve la réponse à ses vœux, la réalisation de sa nature. »

L'*agréable à la raison*, dans la science, hors de la science, voilà la marque de la vérité. Et M. James exprime ce que ce même état a d'affectif et d'indéfinissable en parlant d'un *sentiment de rationalité*.

Eh bien ! ce sentiment, à quel instinct, à quel besoin de l'individu pensant s'attache-t-il précisément ?

Ici M. James se rencontre avec Nietzsche.

« Le prétendu instinct de causalité, lit-on dans la *Volonté*

de puissance, est seulement la crainte de l'inaccoutumé et la tentative d'y trouver quelque chose de connu[1]. »

Quand nous avons réussi à ramener le fait particulier à la loi générale, notre pouvoir, notre sécurité augmentent. Nous savons avec qui nous avons affaire, le nombre des surprises possibles, toujours inconfortables, va en diminuant à mesure que s'étend le domaine de notre savoir. Ce qui nous est familier ne nous cause point de malaise, aussi ne cherchons-nous pas instinctivement à nous en demander la raison. Ainsi, à chaque étape de notre pensée, et même lorsqu'elle est le plus abstraite, nos actes intellectuels sont accompagnés et stimulés par des sentiments qui satisfont, ou contrecarrent, une tendance instinctive et vitale.

Or, ce sentiment de rationalité, de sécurité, s'attache parfois à tout autre chose qu'à des connaissances obtenues par la méthode déterministe de la science ; nous pouvons l'éprouver quand la science (dont les succès, comme on sait, sont mis hors de conteste par le soin qu'elle prend de circonscrire nettement le champ de ses investigations), — alors même que la science nous laisse en plan. Et quand une proposition, une croyance nous fait éprouver ce sentiment caractéristique, instinctivement et sans qu'il y ait là rien de répréhensible et d'équivoque, nous appelons cette croyance *vraie*, — pour les mêmes raisons exactement, pour lesquelles nous appelons *vraie* la connaissance scientifique.

Il faut voir un exemple[2]. La peur de l'inconnu est innée à tous les animaux supérieurs, et il est bon qu'il en soit ainsi. La sélection naturelle devait tôt ou tard consolider cet instinct. Dans son principe la connaissance n'est pas autre chose qu'un « qui vive? » jeté aux faits qui nous entourent. « Que puis-je attendre? que dois-je faire? » Telles sont les questions, vitales par excellence, auxquelles la perception, déclanchant le mouvement réflexe, répond d'abord. L'accumulation de l'expérience crée d'une part l'habitude irraison-

[1] Trad. Albert II, p. 77.

[2] JAMES. The sentiment of rationality dans *The wlll to betieve*. Publié en français par la *Critique philosophique* de Renouvier, t. XVI et XXII, p. 188.

née, d'autre part la loi scientifique. Toutes deux sont accompagnées du même sentiment : nous sommes à notre aise en face de ce que nous *connaissons*, comme en face de ce que nous *comprenons*. La science, poursuivant sa marche, ambitionne de nous mettre, si je puis dire, complètement et définitivement à l'aise en nous montrant qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil : tout n'est qu'un cas particulier d'une loi plus générale. Sa lutte contre le miracle, son antipathie pour tout ce qui est indéterminé se ramènent au même besoin d'être rassuré. Il n'y a point d'embuscades à craindre. Rien n'est, théoriquement, imprévisible.

Mais la science, de par les déterminations qu'elle s'impose, ne mène pas jusqu'au bout ce travail. Les faits particuliers s'expliquent par une loi ; il faut ajouter « et par un autrefait » qui est le premier terme de la loi, car la loi n'énonce jamais qu'un rapport, nécessaire sans doute, mais conditionnel. A l'origine, au point de départ de nos spéculations, il reste toujours du *fait*, du *donné*, quelque chose qui n'est pas *compréhensible* (car *comprendre* veut dire *prendre avec*, et avec quoi ce fait premier pourrait-il être pris ?). Les systèmes déterministes ne donnent donc pas définitivement à l'esprit cette assurance qui est leur raison d'être, et qui accompagnait les étapes progressives de la pensée scientifique. La raison pure, la continuité logique nous donnent de grandes satisfactions, des assurances partielles du plus grand prix, mais il vient un moment où elles nous abandonnent. Si, à ce moment-là, la même satisfaction, la même assurance que la science voulait nous donner, nous viennent d'ailleurs, au nom de quel scrupule nous refuserions-nous à l'accueillir ? Si c'était un instinct légitime, d'aucuns disent un devoir, d'assurer notre conduite par la science, sera-ce un instinct moins légitime, un droit moins évident, de laisser parfaire son œuvre par une affirmation venant d'ailleurs ? Nous nous demandions ce qu'était ce fait primitif, au delà duquel nous ne remontons pas ; on nous montre que nous serions pleinement assurés en admettant que c'est Dieu, par où on entend une volonté bonne en accord avec les idéals et

les aspirations qui nous tiennent le plus à cœur. Au fond des choses, en dépit de toutes les apparences, il y a, non pas une poussière d'atomes avec lesquels nous ne pouvons nous sentir rien de commun, mais quelque chose, quelqu'un, à qui nos intérêts les plus hauts sont sacrés et qui, dût notre terre et notre monde tout entier être anéantis, poursuivra ses fins, qui sont les nôtres. Qui ne voit qu'il y a dans cette affirmation de la tradition religieuse quelque chose qui satisfait le même besoin que les conclusions scientifiques partielles, que si — parce que ce besoin est vital — celles-ci sont bonnes, celle-là l'est aussi?

Ou bien y a-t-il des cas où il est *bien* pour l'homme de ne pas croire ce qu'il est *bon* pour lui de croire? Cette distinction de termes est-elle supportable? Pouvons-nous séparer ainsi la notion de ce qui est *meilleur* (en matière de connaissances et de croyances) de la notion de ce qui est *vrai* pour nous dans ce même domaine[1]?

Non, disent les pragmatistes, nous ne le pouvons pas. En dehors de la science, comme dans les sciences, la vérité se prouve par la manière dont elle s'adapte aux faits de notre expérience, soit, en définitive, par ses conséquences.

L'illumination intérieure des mystiques qui leur apporte paix et joie, qui fait de quelques-uns d'entre eux des saints, c'est-à-dire des hommes qui sont en avance sur leurs temps et représentent dans notre civilisation guerrière la cité de paix et d'amour, ces convictions intérieures des mystiques, *pour autant qu'elles ne les privent pas d'autres avantages réels et vitaux*[2], méritent d'être tenues pour *vraies*, dans un autre ordre sans doute, mais tout aussi légitimement que les hypothèses vérifiées du savant.

Je ne m'étends pas davantage sur les développements que M. W. James a donné à ces idées et qui sont familières aux lecteurs nombreux, je pense, dans cet auditoire, de son livre sur l'*Expérience religieuse*.

Il est temps de prêter l'oreille aux cris de protestation qui

[1] James. *Pragmatisme*, p. 77.

[2] Id. *Ibid.*

montent du camp adverse. Vous les avez entendus déjà, car c'est ce qui fait le poignant des débats auxquels nous assistons, *nostra res agitur*, c'est de nous qu'il s'agit. La plupart d'entre vous, je pense, sentent s'agiter en eux un petit antipragmatiste tout prêt à ferrailler contre les pragmatistes, sauf peut-être, d'ici quelques instants, à entendre un autre personnage encore qui protestera à son tour contre les protestations.

Ces protestations antipragmatistes sont extrêmement vives. Demain quand il s'agira de donner notre avis, nous les reprendrons avec quelque détail pour voir exactement ce qui les a provoquées dans l'ensemble d'idées que je viens de vous exposer. Ce soir nous nous bornerons à les entendre.

Vous ne vous doutez pas, Mesdames et Messieurs, à m'entendre, que les écrivains pragmatistes, leurs chefs de file notamment : M. William James et M. Schiller, sont les plus spirituels des hommes. Cela est vrai pourtant, si vrai que cela explique en partie le peu de crédit dont ils jouissent auprès des professeurs de philosophie. En Amérique même c'est un dicton, susceptible d'interprétations malveillantes, que M. Henry James est un romancier qui écrit comme un psychologue et que M. William James, son frère, est un psychologue qui écrit comme un romancier.

Leurs adversaires n'ont pas tous le même talent. Raison de plus pour signaler spécialement à votre attention le livre extrêmement amusant et plein de verve d'un des plus acharnés d'entre eux, notre compatriote M. Albert Schinz, professeur à l'Université de Bryn Mawr.

Antipragmatisme ! est son titre et son mot d'ordre[1].

« Ce qui plaît est vrai ! » Mais c'est la démagogie en politique, la platitude en philosophie, en religion et en théologie, le sucre béni des accommodements qui ne heurtent rien et ne troublent point ! C'est Philinte et c'est Escobar.

Un chapitre très remarqué relate avec documents à l'appui les réflexions philosophiques que suggéra au public améri-

[1] Paris, Alcan, 1909.

cain, instinctivement pragmatiste d'après M. Schinz, la grande crise financière de 1906. On put lire alors dans les journaux du monde des affaires des articles dans le ton que voici : « Le besoin suprême de l'heure présente, ce n'est pas un change plus élastique, ou des bases plus solides pour le commerce de la banque..., ou de meilleurs tarifs, mais un retour à la foi..., à une philosophie qui regarde l'homme comme quelque chose de plus qu'un simple morceau de matière. »

Dieu prouvé par la stabilité de la Bourse dans les pays où l'on y croit ! Vous vous indignez. Etes-vous sûrs que l'argument diffère essentiellement de celui qui allègue comme preuve la joie intérieure, la tranquillité d'esprit des croyants ? L'antipragmatiste ne le pense pas. C'est toujours une proposition jugée vraie d'après ses conséquences.

Admettons que la croyance en Dieu soit nécessaire à la bonne marche des affaires, que la croyance au libre-arbitre soit essentielle au salut des républiques qui tomberaient en ruine si les citoyens perdaient le sentiment de leur responsabilité. Est-ce que cela prouve que ces croyances sont vraies ? — Nullement.

L'antipragmatiste en conclura simplement que « l'humanité a raison d'établir sa morale sur des principes faux. » « Au point de vue social, le faux est préférable au vrai. » « Quel est ce sot préjugé que la vérité ait quoi que soit à faire avec la pratique de la vie[1] ! »

La vérité et la vie n'ont rien en commun. Opter pour la vie, c'est renier la vérité ; c'est ce que font les pragmatistes, et le « gros tas », « la démocratie » sera toujours de cet avis.

S'en tenir résolument à la vérité, c'est choisir contre la vie, contre le bien-être individuel et social, c'est l'attitude de l'aristocratie intellectuelle, la seule, d'après M. Schinz, qui mérite le nom de philosophie.

Fiat scientia, pereat mundus ! Il y a de la grandeur dans ce cri d'un homme désintéressé jusqu'au suicide.

[1] P. 206. Cf. p. 307, etc.

Il avait été poussé déjà, il y a quelques années, par M. Le Dantec, dans un livre qui fit du bruit, et qui portait cette épigraphe : « Ce qu'il y a de terrible quand on cherche la vérité, c'est qu'on la trouve[1]. »

Lui aussi a montré, avec une franchise implacable, que la vérité scientifique (la seule qu'il reconnaisse) ne fournit à l'individu, ni à la société, aucune raison de vivre. Il ne peut pas abandonner, néanmoins, la croyance au déterminisme. Dût-il en périr, lui et la société dans laquelle il vit, il affirmera que le déterminisme est vrai, et sacrifiera tout ce qui n'entrera pas dans ses cadres. Son attitude le devrait conduire, il l'admet, au solipsisme intégral impliquant, par exemple, la négation du monde extérieur, la négation de consciences étrangères à la sienne, la négation même de sa conscience si l'on entend par là quoi que ce soit de permanent, succédané de l'âme ancienne. Plus que des mouvements déterminés !

Cela n'a plus rien de commun avec la vie.... Qu'importe si c'est la vérité !

Dois-je terminer sur ces penseurs qui, dans leur grandeur farouche, ont quelque chose des héros fatals du théâtre romantique? Après vous avoir exposé, du mieux que j'ai pu et non sans sympathie, les idées des pragmatistes, il ne serait pas juste que je traite moins bien leurs adversaires. Je clorai donc mes citations antipragmatistes, — et notre entretien de ce soir, — par un passage d'une très haute inspiration, tiré de la leçon d'ouverture de M. Couturat au Collège de France[2].

« Nous devons affranchir notre pensée de toute prévention et de tout parti pris, faire abstraction de tout intérêt, même moral, et de toute passion. C'est à cette condition que nous avons quelque chance de trouver la vérité. Quoi qu'on en ait dit, en interprétant mal un mot de Platon, il ne faut pas aller au vrai « avec toute son âme » mais avec son intelligence seule. »

C'est très net, et cela nous mène exactement au point d'où nous repartirons demain.

[1] *L'athéisme*. Paris, Flammarion.

[2] *Revue de métaphysique et de morale*, 1906, p. 318-341.

II

Mesdames, Messieurs,

Nous nous sommes trouvés hier en présence de deux thèses, nettement contradictoires; et, si je ne me trompe pas en interprétant vos sentiments d'après les miens, ni l'une ni l'autre n'était accompagnée dans vos esprits de cette tranquille assurance qui, disions-nous, accompagne la possession de la vérité.

Il s'agissait d'abord de la définition pragmatiste de la vérité : « Une vérité est une proposition satisfaisante » — ensuite de la protestation anti-pragmatiste : « La vérité n'a rien à voir avec la vie, elle appartient à un autre domaine, rien n'empêcherait même d'admettre qu'elle fût hostile à la vie sociale et morale. »

Nous nous étions promis d'examiner aujourd'hui si la définition pragmatique de la vérité appelle une protestation et si la protestation anti-pragmatiste telle qu'on la formule est légitime.

Peut-on juger de la vérité d'une proposition d'après la satisfaction qu'elle procure à celui qui la possède?

Je ne sais si vous avez lu le roman norvégien de Hans Bojer: *La puissance du mensonge*[1]. C'est une des œuvres fortes que je connaisse, je lui trouve, — que ceux qui penseront que je blasphème me pardonnent, — une unité et une simplicité d'action si classiques qu'elle me fait songer à *Andromaque*.

Un riche paysan, parfaitement honorable, Norby, a cautionné un fabricant de tuiles, Wangen, et n'a pas osé avouer la chose à sa femme. Au bout d'un an, on apprend que les affaires de l'autre vont mal. Un jour que Norby est de fort méchante humeur pour une scène que lui a faite sa femme, un journalier l'interroge sur cette caution dont on parle sans y ajouter foi. Norby ne dit ni oui, ni non; l'autre comprend : non, et la nouvelle se répand que la signature sur

[1] Traduction française de Guy-Charles Cros. — Paris Calmann-Léxy.

laquelle s'appuie Wangen, qui a assez mauvaise réputation, est un faux. Mme Norby a vent de l'histoire, le mari n'ose pas démentir; elle dépose une plainte pour faux. Les efforts des quelques hommes qui soupçonnent la vérité ou qui la connaissent se brisent contre ce que l'accusation qu'ils portent implicitement contre Norby a d'invraisemblable. Le fils se dresse en accusateur contre son père, la famille est désunie, la foi religieuse de la jeune fille est menacée. Wangen exaspéré commet faute sur faute et s'attire le mépris de chacun. Egaré par les apparences, le Tribunal le condamne comme faussaire.

Cette proclamation de la vérité du mensonge de Norby rétablit le calme dans la paroisse. On met en prison un individu fort peu intéressant; la population entière offre un banquet à Norby pour le dédommager des accusations injustes qui ont pesé sur lui; la jeune fille voit dans le verdict un exaucement de prières; le fils, après une grave maladie, ensevelit dans un oubli définitif ce qui l'exilerait de la maison paternelle.

Repos d'esprit, paix dans la famille et dans la paroisse, l'estime des autres et de lui-même, tout cela est procuré à Norby... par la vérité, non pas,— par le mensonge. Et pourtant jamais le lecteur n'admettra que le mensonge soit la vérité, même pour Norby... comme la théorie pragmatique tendrait, semble-t-il, à nous le faire croire.

— Dira-t-on qu'une fiction n'est pas un argument? Empruntons alors, avec M. Schinz, un exemple à l'histoire de la science.

Le système de Ptolémée, qui mettait la terre au centre du monde, satisfaisait l'instinct religieux du dix-septième siècle naissant, son besoin de continuité dans la tradition, l'amour-propre instinctif de l'homme; il était lié à l'autorité d'une hiérarchie ecclésiastique qui garantissait l'ordre moral et social; il ne lui manquait qu'une chose : procurer une satisfaction au besoin de coordination et de simplification qui est inhérent à l'instinct de connaître et que nous appelons la raison. Il n'en a pas fallu davantage pour que, en son for

intérieur, Galilée se refusât à lui reconnaître la qualité de vrai, et la postérité a souscrit à son jugement.

Je vois bien la réponse que le pragmatiste fera à l'un et l'autre argument. Il dira : « L'histoire de Norby ni celle des contemporains de Galilée ne réfutent ma définition de la vérité. Quand vous les racontez, ces histoires, du dehors, comme vous faites, vous ne vous placez pas au point de vue de Norby, vous n'éprouvez rien de cette tranquillité, de cette harmonisation intérieures, qui d'après vous, dans ce cas-là, accompagnent le mensonge. Votre réfutation n'en est pas une, elle se ramène à dire que ce qui, d'après le romancier, fait la paix de Norby fait votre inquiétude. Il arrive à appeler vérité ce que vous appelez mensonge, mais, vous et lui, vous vous faites la même idée de la vérité. De même pour les mathématiciens du Saint-office et pour Galilée. Ce qui empêchait celui-ci d'admettre le système de Ptolémée c'étaient des faits nouveaux : la découverte des satellites de Jupiter, et un besoin d'harmonie intellectuelle, qui, pour ses juges, n'existait pas et qui, par conséquent, ne les troublait nullement. C'est un fait bien connu, à quelque définition de la vérité qu'on s'attache, que ce qui était vérité devient erreur par suite de l'accroissement de nos connaissances. L'inverse peut aussi se produire : une erreur devenir vérité par l'élimination de faits extérieurs, et de préjugés existant dans l'esprit. C'est ce qui se passe dans le roman de Bojer : le mensonge, c'est-à-dire ce qui était un mensonge pour Norby au début du livre et ce qui reste jusqu'au bout un mensonge pour le lecteur, devient vérité pour Norby qui refoule hors du champ de sa conscience quelque chose qui d'abord y était.

En d'autres termes, le lecteur qui sait tout et n'oublie rien joue ici le rôle de l'Absolu, spectateur des vérités éternelles, que nous pouvons toujours, par l'imagination, par l'abstraction, ou par la foi, supposer au-dessus de nous, de la science et de ses vicissitudes, mais à la place duquel nous ne pouvons jamais nous mettre et qui, par conséquent, ne nous sert à rien pour démêler le vrai d'avec le faux.

S'il s'agit d'autrui nous n'avons jamais qu'une manière de combattre des opinions que nous jugeons erronées, c'est d'ébranler ceux qui les professent dans leur tranquillité intérieure, de les inquiéter ; quand ils en douteront ce ne seront plus pour eux des vérités, et notre œuvre sera alors de les amener à vaincre les résistances, les malaises, les anxiétés que leur causent encore les opinions que nous tenons, nous, pour vraies et qui ne le sont pas encore pour eux.

Nous acceptons donc la définition pragmatique de la vérité. Nous ne voyons pas qu'on puisse rien y reprendre.

Mais n'y a-t-il rien de juste dans les protestations qui s'élèvent contre elle? Il me paraît au contraire qu'il y a, à leur origine, une remarque qu'il est indispensable de faire, c'est que la question : « Qu'est-ce qu'une vérité? » n'incite pas uniquement à rechercher une définition. Elle n'est pas seulement une question de fait, celle que nous avons traitée jusqu'ici : « Quel est le trait commun aux diverses sortes de vérités ? » Elle mène à une autre question, qu'elle implique, et qui nous tient bien plus à cœur que la première : « Qu'est-ce qu'une vérité? — Quelle est sa valeur, son intérêt, sa portée pour nous ? »

Une vérité est une proposition satisfaisante, une proposition qui, tout pesé, tout considéré, satisfait celui qui la pense. Mais n'est-il pas certain qu'il y a plusieurs genres de satisfaction, et qu'il n'est pas question ici de toutes ? « Tout pesé, tout considéré », Galilée et ses juges étaient de deux avis différents ; mais nous pesons, nous aussi, leurs raisons ; nous avons des règles pour évaluer les poids qu'ils ont mis dans la balance ; nous comptons pour rien, et l'agrément personnel de Galilée qui eût préféré certainement rester à Florence, et les considérations de politique ecclésiastique de ses juges. Et ces règles qui dirigent notre jugement, nous les sentons indépendantes de nos goûts individuels : elles s'imposent à nous. Nous n'y pourrions résister.

Galilée, qui les connaissait aussi bien et mieux que nous, n'a jamais dû prendre la satisfaction, petite ou grande, que

lui causa sa mise en liberté relative pour la satisfaction qui accompagne la possession ou la profession de la vérité.

L'instinct de connaître est *un* de nos instincts, la satisfaction qu'il procure *une* satisfaction, parmi bien d'autres. Les pragmatistes le savent bien, mais ils n'ont pas toujours pris la peine de le dire et de remarquer que ce qui distingue cette satisfaction des autres, c'est peut-être le prix très spécial que nous y attachons.

Ils le font parfois, ou croient le faire, en disant que l'instinct de vérité, le besoin de connaître, est un besoin vital qui a son origine aux origines même de l'organisme, dans la nécessité où il est de s'adapter à un milieu.

Mais cela ne suffit pas. Il y a là trois questions, que M. W. James a distinguées ailleurs avec la plus admirable netteté et qui ici me paraissent confondues par le pragmatisme.

Une question de *fait* (ou, comme aurait dit Aristote, de cause *formelle*)? « Qu'est-ce que le besoin de connaître : » — une question d'*origine*, de cause *efficiente:* « D'où vient-il? » — une question de *valeur*, de cause *finale:* « Quelle valeur a-t-il? »

De ce que l'instinct vital de la conservation a donné naissance à la faculté de connaître, s'en suit-il qu'il faille aussi le faire intervenir dans la définition qu'on donne aujourd'hui de la connaissance vraie chez l'homme? Cela n'est pas certain ; les fonctions peuvent évoluer. Souvent ce qui n'était à l'origine qu'un moyen tend à devenir fin en soi. Il faut manger pour vivre, mais l'on peut manger pour manger. Sans doute une race animale, construite par le malin génie dont parlait Descartes, qui appellerait *vraies*, parce qu'elle les *sentirait* telles, des connaissances diamétralement opposées au reste de son expérience et la mettant en désaccord abolu avec son milieu, — cette race serait destinée à périr. Son défaut d'adaptation causerait sa mort. (Telle peut-être la variété de la race humaine représentée par M. Le Dantec et qu'il appelle athée.) Mais, entre le cas prévu par la définition pragmatique et ce cas extrême, des degrés sont possi-

bles. Sans nier la finalité biologique, et sans l'exclure de son horizon, on peut admettre qu'elle laisse un certain jeu au développement des fonctions.

Reprenons notre comparaison. Vous demandez à un physiologiste : « Qu'est ce qui plaît au goût? Qu'y a-t-il de commun à tout ce que le palais juge *bon*. » S'il répond : « Ce que nous trouvons bon, c'est ce qui est utile à l'organisme », malgré les considérations biologiques et génétiques sur lesquelles il pourra s'appuyer, vous ne le tiendrez pas quitte à si bon compte.

Sans doute une espèce animale qui n'aurait trouvé savoureux que des poisons aurait eu une existence éphémère, mais cela signifie-t-il que l'utilité biologique soit la seule règle du goût? Evidemment non. A côté du manger pour vivre de l'animal, il y a le manger pour manger de l'homme vulgaire ou raffiné. A côté du connaître pour vivre de la seiche ou de l'infusoire, le connaître pour connaître du savant et du philosophe. L'existence du plaisir désintéressé de connaître est aussi facile à constater que celle du plaisir, — faut-il dire encore désintéressé? — de manger.

Mais il y a plus. Une fois ce plaisir reconnu, une fois admis que la question de fait est indépendante de la question d'origine, on voit que la question de valeur, elle aussi, en est distincte. On passe très rapidement du « manger pour manger » et du « connaître pour connaître » au « vivre pour manger », que condamnait Harpagon, et au « vivre pour connaître. » Ecoutez M. Poincaré :

« La recherche de la vérité doit être le but de notre activité; c'est la seule fin qui soit digne d'elle. Sans doute nous devons d'abord nous efforcer de soulager les souffrances humaines, mais pourquoi ? Ne pas souffrir est un idéal négatif et qui serait plus sûrement atteint par l'anéantissement du monde. Si nous voulons de plus en plus affranchir l'homme des soucis matériels, c'est pour qu'il puisse employer sa liberté reconquise à l'étude et à la contemplation de la vérité[1]. »

[1] La valeur de la science, p. 1.

Quoi que vous pensiez de ces idées, vous sentez à quelle hauteur nous sommes transportés.

Si nous étions meilleurs calvinistes, cela évoquerait en nous le souvenir de la première question du fameux Catéchisme de l'Eglise de Genève. « Le ministre : Quelle est la principale fin de la vie humaine ? — L'enfant : C'est de cognoistre Dieu. »

Il s'agit de bien autre chose que d'une définition, il s'agit de prononcer pour soi-même dans un débat qui n'est autre que celui du sens de la vie. Tout à l'heure encore nous procédions en logiciens et nous donnions raison aux pragmatistes sur la question de fait : « Qu'est-ce que la vérité ? » — maintenant qu'a surgi, liée à la première, la question de la valeur de la vérité, nous ne pouvons pas prétendre à des solutions du même ordre. C'est un problème philosophique, non plus parce que la logique rentre, par tradition, dans le cadre de la philosophie, mais parce que, si nous en croyons Secrétan, que nous citions hier, « la philosophie c'est la raison trouvant dans une conception du monde et de la vie la réalisation de sa nature » et que c'est précisément de cela qu'il s'agit ici.

A cette nouvelle question je ne prétends pas, Mesdames et Messieurs, vous apporter une réponse définitive et complète absorbant en une synthèse la thèse du pragmatisme et son antithèse. Je ne prétends pas surtout que la façon dont je jugerai leurs droits respectifs puisse s'imposer à votre raison. Les jugements de valeur ne se démontrent pas. Mais je ne crois pas me tromper en pensant que vous auriez petite opinion de moi, si, par fausse honte ou pour tout autre motif, fût-ce même par modestie, je m'abstenais de vous dire mon sentiment et laissais à chacun de vous le soin de conclure ;.. et comme je tiens fort à votre estime, j'y vais donc en toute simplicité.

Si l'on accorde l'existence d'un besoin de « connaître pour connaître », si l'on accorde que la satisfaction de ce besoin est soumise à des lois qui nous paraissent s'imposer à nous

comme du dehors, — si l'on constate ce besoin et que l'on accorde cette valeur — (je ne sais si on l'accorde, mais il me paraît que les faits témoignent qu'il y a lieu de le faire), je crois qu'on trouvera moyen de mettre d'accord pragmatistes et anti-pragmatistes... en les renvoyant dos à dos : je veux dire en repoussant la thèse et l'antithèse entendues dans un des sens auxquels on peut les entendre et en les acceptant en un autre sens.

Il me paraît qu'une synthèse pourra se faire dans notre esprit entre le pragmatisme et l'anti-pragmatisme, si, — de part et d'autre, — on arrive à mieux éclaircir deux mots qui restent équivoques.

Les pragmatistes, d'abord, disent que la vérité ne peut se définir que par les satisfactions qu'elle nous apporte, et que ces satisfactions sont, comme toutes les satisfactions, une réponse à un besoin vital. — Mais que veut dire ce mot *vie?* Nous entendons-nous sur ce qu'est la vie, nous qui faisons servir ce mot à définir celui de vérité?

Et les anti-pragmatistes. Ils attachent du prix à la vérité ; ils déclarent y tenir plus qu'à la vie. Mais attacher du prix à quelque chose, c'est croire que ce quelque chose a une valeur pour quelqu'un. On peut étendre à tout ce qui a du prix ce que Descartes disait des hommes : « C'est proprement ne valoir rien que de n'être utile à personne[1]. » La notion de valeur, empruntée à l'économie politique, implique un rapport entre un sujet et un objet. Avec Jevons, avec Condillac, M. Gide définit la valeur par la « désirabilité. » Dire que la vérité a du prix à mes yeux, c'est dire qu'elle a du prix pour moi. Mais qu'est-ce que veut dire ce mot *moi?*

Moi et Vie, deux termes équivoques, et peut-être dans l'espèce ces deux termes n'en sont-ils qu'un. Chacun d'eux a plusieurs sens, mais il paraît qu'en définitive les divers sens du premier coïncident avec ceux du second.

L'un est impliqué dans la doctrine anti-pragmatique, mais généralement passé sous silence ; l'autre, les pragmatistes ne

[1] Discours de la méthode, VI.

l'omettent jamais, mais il est si courant qu'on néglige de préciser le sens qu'on lui attribue.

Qu'est-ce que la vie? cette vie à laquelle on rapporte la vérité? A entendre certains arguments du pragmatisme sur l'origine de la connaissance et l'adaptation au milieu, on croirait qu'il suffit de questionner le biologiste, ou le médecin.

Mais non. Jamais aucun pragmatiste n'a prétendu juger la vérité d'une proposition ou d'une doctrine d'après l'influence qu'elle a eue sur la santé. C'est M. James lui-même qui a flétri en termes si énergiques ce qu'il appelle le *matérialisme médical* pour qui un génie mort jeune est biologiquement un raté (*a biological failure*). Prolonger notre existence individuelle n'est pas le but ultime que le pragmatisme nous propose ; nul n'oserait le prétendre, nul ne l'a prétendu.

Il ne s'agit donc pas de vie organique, mais de vie psychique, individuelle ou sociale. Dans un passage où il lui était arrivé d'employer le mot de vie avec ce second sens, Spinoza le commente en ces termes : « J'entends par là une vie humaine, une vie qui ne se définit point par la circulation du sang et autres fonctions communes à tous les animaux, mais avant tout par la véritable vie de l'âme, par la raison et par la vertu[1]. » Développer en soi toutes les puissances de vie, avoir une vie pleine, féconde, réaliser suivant le programme magnifique de Guyau « la plus haute intensité de vie qui a pour corrélatif nécessaire sa plus large expansion » ...Mais alors, il faut l'avouer, nous sommes bien éloignés de l'adaptation au milieu et de la vie de l'organisme. Et loin que nous puissions nous servir de cette conception de la vie pour expliquer ce que nous entendons par la vérité, nous nous apercevons que la vérité, avec la justice, avec la beauté, avec l'amour, avec le sacrifice, entrent comme éléments indispensables dans l'idée que nous nous en faisons.

Dès que nous nous sommes rendu clairement compte de

[1] Traité politique, V, 5.

la nécessité qu'il y a à distinguer ces deux sens du mot vie, il me paraît que tout s'éclaire.

Mettons à l'un, la vie organique, une minuscule, à l'autre, que j'appellerai très vaguement la Vie de l'esprit, une majuscule, deux propositions s'imposent à nous qui expriment les contradictions que soulevaient en nous la thèse du pragmatisme et son antithèse :

Cette proposition d'abord, qui est une négation de la thèse :

« La vérité ne peut pas se définir par ses rapports avec la vie. »

Puis celle-ci, qui est une négation de l'antithèse :

« La vérité est en rapport avec la Vie. »

Dans ces propositions nous lisons, en fait de jugements de valeur, les inégalités suivantes : La vie a du prix, la vérité a plus de prix ; l'une et l'autre sont des moyens pour la fin suprême, la Vie.

Ces affirmations ne sont pas nouvelles. Pour vous présenter les formes diverses sous lesquelles elles se sont exprimées dans les diverses philosophies, il faudrait plus de temps qu'il ne nous en reste. J'en choisirai une seule, celle de Kant, parce que les mots dont s'est servi le philosophe de Königsberg répondent presque exactement aux questions que nous nous posions il y a un instant à propos de l'équivoque des termes employés. Nous venons de marquer les deux sens du mot *vie*. Kant distingue de la même manière deux sens du mot *moi*, deux *moi* ; il appelle l'un le *moi* phénoménal, c'est ce que vous voyez de moi et ce que je vois de vous, ce moi qui vit, qui agit et qui meurt, soumis aux conditions de tout ce qui tombe sous nos sens. Ce *moi* est un *phénomène*, il n'est pas une réalité au sens plein de ce terme. Mais il y a un autre moi dont le premier n'est que la manifestation : Kant l'appelle le *moi nouménal*. Nous n'en pouvons pas dire grand'chose, parce que notre langue est, comme notre pensée, dominée par les exigences de notre entendement qui ne comprend que les phénomènes. Les rapports que Kant admet entre ces deux *moi* sont obscurs sur plus d'un point ; je ne prétends pas dissiper ces obscurités du sys-

tème de Kant, je voudrais plutôt illuminer par le grand éclat de quelques-unes des théories qu'il a exposées la solution partielle et modeste que je vous soumets.

Kant avait pris pour devise ces deux grands vers de Juvénal :

> Summum crede nefas animam præferre pudori
> Et propter vitam vivendi perdere causas.

Il y a entre la personne, le moi nouménal, et notre individu physique et psychique la relation la plus étroite. Car la seule raison d'être de celui-ci est de servir d'instrument à celui-là et c'est à ce titre qu'il est sacré. Le meurtre et le suicide sont criminels, et tous les actes sont condamnables aussi qui, en sens inverse, donnent à notre corps et à notre vie une valeur qui n'appartient qu'à la personne que ce corps est destiné à servir.

Mais, je cite textuellement, « la plus grande transgression du devoir de l'homme envers lui-même, c'est le contraire de la véracité, c'est-à-dire le mensonge. Le déshonneur (qui consiste à devenir un objet de mépris moral) suit le mensonge, et accompagne le menteur comme son ombre. L'homme, en tant qu'être moral (homo noumenon)... est obligé envers lui-même à la véracité. » Et les exemples que donne Kant montre qu'il a surtout en vue un manque de sincérité en matière de doctrines morales ou religieuses.

Ces deux mots de vérité et de vie que tantôt on oppose et tantôt on subordonne l'un à l'autre, nous les plaçons donc l'un et l'autre en rapport avec une réalité plus haute, plus précieuse : ce que nous appelions tout à l'heure la Vie de l'esprit. Nous affirmons que notre existence organique d'une part et la vérité rationnelle d'autre part empruntent leur valeur aux rapports mystérieux qu'elles soutiennent avec elle.

Cette affirmation qui constate le prix que nous attachons à l'une et à l'autre me paraît seule satisfaire à la fois ce qu'il y a en nous de pragmatisme et d'anti-pragmatisme, ou, — pour être plus exact, — ainsi seulement : par la distinction de ces deux vies, s'expliquent les répugnances que nous

éprouvions, avec l'anti-pragmatisme, pour une définition utilitaire de la vérité, avec le pragmatisme, pour une vérité conduisant au suicide et à l'anarchie.

— Mais, me direz-vous sans doute, cette *affirmation*, vous avez beau la couvrir du prestige qui s'attache au nom de Kant, n'est-elle pas gratuite? De ces deux vies il n'y en a qu'une que nous connaissions; au nom de quoi affirmez-vous l'autre? Où trouvez-vous rien qui y réponde dans le monde où nous vivons? L'expérience amoncelle sous nos yeux les succès de la contre-vérité, tantôt erreur et tantôt mensonge; la raison d'Etat et la lutte pour l'existence la légitiment à l'envi. L'histoire est pleine de scandales pour notre instinct de raison. A chaque pas les dilemmes se posent: il faut choisir entre l'affirmation satisfaisante pour l'esprit et pour la conscience, et la dissimulation qui promet la tranquillité extérieure. La puissance du mensonge n'est pas une fiction.

Et ces démentis, ces scandales, ces dilemmes pour la raison ne sont pas les seuls. Vous faisiez consister cette Vie de l'esprit, dont vous prétendez que notre vie biologique et sociale est l'instrument, en beauté, en amour, en sacrifice. Ce n'est pas la vérité seulement et la raison qui semblent incompatibles avec la vie, c'est tout ce que vous disiez: c'est la beauté, c'est la justice, c'est l'amour.

Le méchant mot sur Ugolin qui, dit-on, « dévora ses enfants pour leur conserver un père, » nous sommes chaque jour tentés de le prendre pour un précepte; je veux dire: les buts vraiment hauts que nous nous proposons, il semble que nous devions y renoncer si nous voulons garder la possibilité de les atteindre: la vie, la santé, le repos d'esprit, les loisirs nécessaires.

Et non seulement nos instincts de vie luttent contre nos aspirations spirituelles, mais celles-ci elles-mêmes semblent souvent se contrecarrer. Nierez-vous que la raison nuise jamais à la charité, la morale à l'art, l'art à la morale, toutes peut-être à la religion?

Enfin, ces contradictions, ces conflits ne sont pas dans

l'histoire seulement et dans la société, ils sont en nous-mêmes. L'exemple le plus typique peut-être de ces dilemmes déchirants est formé par les penseurs qui se sentent une obligation morale à penser jusqu'au bout en déterministes, c'est-à-dire de façon à nier l'obligation morale.

Vous n'ignorez rien de cela, et vous affirmez une Vie de l'esprit, et vous y subordonnez la vie tout court, et vous y faites rentrer la vérité !

— Oui, nous l'affirmons, et nous ne sommes pas les seuls à l'affirmer. Ceux-là même qui ont vu avec le plus de netteté ce qui nous trouble ont été tout le contraire d'hommes découragés. Parmi nos contemporains nul n'a reconnu avec plus de pénétration que J.-J. Gourd la multiplicité des idéals et la divergence des méthodes qui y tendent, mais il écrivait :

« Une sorte de foi en la réalité doit nous rassurer sur les conséquences d'un exercice régulier et sincère de la pensée[1], » et c'est cette même confiance qu'il a exprimée dans l'allocution qui fut son testament spirituel.

J'ai compris cela comme une paraphrase du mot célèbre de Bossuet, disciple lui-même en ceci de Descartes :

« La première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne quand on veut les concilier ; mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement continue[2]. »

Il y a là sans doute un risque. Cette confiance placée en nos instincts spirituels pourrait nous tromper. Ce prix attribué à ce qui les satisfait ne se démontre pas.

Vous connaissez le conte des ciseaux. Je ne suis pas sûr de vous le bien narrer. Il suffira que je vous le rappelle.

« Un paysan rentré chez lui s'aperçut qu'il n'avait plus son couteau ; il le demanda à sa femme :

[1] Les trois dialectiques, p. 13.

[2] Traité du libre arbitre, ch. IV.

— Tu l'as pris pour couper le cordeau à lessive que tu n'arrivais pas à détacher.

— Non, dit-elle, je l'ai coupé avec des ciseaux.

— C'était avec mon couteau, te dis-je.

— Avec mes ciseaux.

— Mon couteau.

— Mes ciseaux.

Le paysan se fâcha de ce que sa femme le contredisait, et il la jeta dans le puits. Même il était si fort en colère qu'il se pencha par dessus la margelle pour voir comment elle se noierait.

Comme elle avait déjà la tête sous l'eau, elle sortit encore une main qu'elle éleva au-dessus d'elle. Deux doigts étaient étendus, les autres repliés, et ces deux doigts étendus s'écartèrent et se rapprochèrent alternativement jusqu'à ce que plus rien ne bougeât. »

La moralité des contes est souvent obscure. L'auteur de celui-ci fut-il un pragmatiste? En ce cas l'histoire irait à contre-fin. Cette femme était une martyre. Vouliez-vous que, pour sauver sa vie, elle déclarât coupé au couteau ce qu'elle savait avoir été coupé avec des ciseaux!

La vérité s'impose. Laissons les fabliaux. Cette histoire est celle de Socrate.

Nos anciennes versions prêtaient à Job une parole sublime : « Je croirai en Dieu quand même il me tuerait. » Ce mot Socrate l'a répété en l'appliquant à la vérité rationnelle, et il est mort heureux, martyr de son besoin indestructible de pensée claire.

Il se pourrait qu'il se fût trompé. Mais de nos jours encore des hommes de sa lignée sentent et pensent comme lui; il leur paraît qu'il vaut la peine de courir ce risque et d'autres semblables. « Il s'agit, écrit Renouvier[1], d'affirmer ou de nier l'existence d'un ordre moral de l'univers, et notre vie est suspendue à ce problème : non la vie précaire qu'on a pu appeler l'ensemble des forces qui résistent à la mort, mais la

[1] Esquisse d'une classification... *in* Critique religieuse, VII, 547.

vie au sens à la fois individuel et universel qui est la grande espérance de tout être arrivé à la pleine conscience de soi. »

C'est une grande espérance, tranchons le mot: c'est une foi.

A quelques-uns d'entre vous ce mot paraîtra sans doute bien mal choisi. Les Eglises s'en servent beaucoup et il est facile de constater que la chose que nous désignons par ce mot a, précisément, fait très souvent défaut aux Eglises. Trop souvent elles ont pris, ostensiblement ou en cachette, des précautions contre la vérité, vérités scientifiques, vérités historiques, *ad majorem Dei gloriam.*

Pragmatistes et anti-pragmatistes le savent bien. Je ne sais si Bojer a voulu polémiser contre les pragmatistes anglais et américains. Mais, par endroits, il paraît sûr qu'il a songé à certains arguments théologiques, plus vieux que le pragmatisme, et qui appartiennent, je crois, à toutes les religions. Je pense à cette apologétique qui prétend prouver la vérité d'un fait historique par les dangers religieux qui résulteraient de la négation de ce fait. On en a, comme vous savez, usé et abusé, pour réfuter les résultats de la critique biblique touchant certains faits, insignifiants ou essentiels, de l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ces conclusions, pense-t-on, jetteraient le désarroi dans les âmes pieuses. La vérité historique pourrait nuire.

Hommes de peu de foi!

Et cependant, dans le sujet qui nous occupe, il faut parler de foi. En effet cette confiance instinctive, irrésistible, naturelle, que les savants possèdent sans le savoir souvent, — et que les philosophes constatent sans parvenir toujours à en préciser l'objet, — cette confiance en la vérité a quelque chose, non pas d'ecclésiastique certes, mais de religieux. Essayez de la formuler, de l'expliciter (qu'il s'agisse de Socrate, de M. Poincaré, ou de vous-même), je crois que vous aboutirez naturellement à quelque chose qui se rapprochera beaucoup de l'une ou de l'autre de deux croyances, l'une et l'autre étroitement associées aux aspirations religieuses de l'humanité : la croyance en Dieu, la croyance en l'immorta-

lité de l'âme. Kant voyait dans l'une et dans l'autre des postulats de la morale. Il est aussi facile, aussi juste, d'y voir des propositions par lesquelles se traduit, entre autres aspirations de l'homme, sa confiance en la vérité.

Dieu. Vous parlez de vérité absolue, et on a beau vous montrer qu'il n'y a rien de tel dans le monde de nos expériences, vous ne vous décidez pas à y renoncer. Serait-ce qu'il y a quelque part pour vous un garant de la valeur de la vérité, un esprit plus vaste et mieux renseigné que le nôtre, que l'erreur n'embarrasse pas, auquel le mensonge ne s'impose, ni n'en impose ?

Et surtout la vie éternelle. Vous affirmez le prix de la vérité ; serait-ce que pour vous la vie observable n'est pas tout et qu'il y a une Vie pour laquelle la Vérité, qui est éternelle, a une valeur éternelle ?

Notre imagination travaille sur cette donnée ; elle orne, comme elle peut, ces objets de nos aspirations profondes ; tantôt elle aboutit à se figurer une vie plus durable que notre carrière éphémère ; elle affirme la survivance personnelle pour ainsi dire dans le temps ; tantôt elle se représente une Vie plus vaste que notre existence individuelle, l'englobant et la dépassant pour ainsi dire dans l'espace.

De toute façon il paraît, si l'on fait effort pour abstraire de ces images ce qu'elles ont de sensible et de manifestement inadéquat, — il me paraît, dis-je, que ces deux croyances ont parmi leurs origines cette même confiance qui est à la base de tout l'effort désintéressé de notre intelligence. C'était l'avis d'un des fondateurs de la science moderne, de Descartes. C'est du moins ainsi que je comprends comment il pouvait écrire que « l'athée ne peut pas être convaincu des vérités de géométrie. »

M. William James recommandait naguère le pragmatisme comme une doctrine propre à « dégourdir » la philosophie. En prêchant qu'il faut renoncer à l'absolu et regarder près de soi aux conséquences des systèmes et des doctrines, on mettrait de l'huile dans tous les rouages ; ce serait la philoso-

phie de l'entente, de la liberté, du respect réciproque. Il peut sembler que les oppositions virulentes que ce même pragmatisme a suscitées ne témoignent pas précisément d'un grand progrès vers la tolérance parfaite. Et pourtant, si notre entretien d'aujourd'hui nous a bien conduits, il me paraît que la leçon qui s'en dégage est en effet une leçon d'apaisement. Quand les croyants se rendront mieux compte de ce qu'il y a de religieux dans l'effort rationnel des penseurs, ils les sentiront plus près d'eux. Et, grâce à la méthode pragmatique qui lit chaque doctrine dans les actes par lesquels elle s'écrit, les savants constateront que les croyants ont dans leurs symboles beaucoup de choses dont, eux, ne pourraient se passer dans leur vie et qu'ils seraient bien embarrassés d'exprimer dans leur langue.

Puisse en effet cette compréhension mutuelle devenir une réalité.

AUGUSTIN ET LE DOGME

PAR

ED. LOGOZ

pasteur à Baulmes (Vaud).

---

§ 5*.

Le lecteur des pages ci-dessus aura remarqué que dans ces recherches sur les origines du dogme nous nous sommes arrêtés au seuil de la grande époque créatrice d'Origène à Athanase. A qui nous reprocherait de nous en tenir à cette esquisse un peu sèche et nous accuserait de ressembler à un explorateur qui, parvenu à la source d'un fleuve, négligerait d'en descendre le cours, nous répondrons simplement qu'il nous suffisait de montrer à la base de la théologie chrétienne l'influence déterminante d'une conception de la divinité, forgée par la spéculation grecque, mais étrangère à l'Evangile et contradictoire à la religion elle-même, si religion signifie vraiment union de l'âme humaine avec son Dieu.

Nous aurions pu, il est vrai, entreprendre la critique de cette idée d'une *Essence simple et immuable*, et nous demander, par exemple, si cette abstraction obtenue par dialyse de l'Univers visible pouvait être autre chose qu'un principe d'ordre *physique*, et non de nature *spirituelle*. C'était un gros problème entrevu, et pour en poser les termes il aurait été indispensable de rechercher d'abord si la raison spéculative, au lieu d'être le νοῦς d'origine divine des Apologètes, ne serait pas la fleur rare et tard éclose sur le résidu hérédi-

* Voir la livraison de novembre-décembre 1909.

taire de la sensibilité humaine, et si enfin cette reine des facultés n'est pas une usurpatrice qui se serait arrogé le droit de légiférer hors les frontières du monde phénoménal. Nous aurons peut-être à revenir là-dessus.

Après le concile de Nicée (325), l'ère des grands débats dogmatiques pouvait sembler close. L'homoousie, ou la consubstantialité du Père, du Fils et de l'Esprit était décrétée définitivement dans le double apparat de la majesté impériale et de la majesté de l'Eglise catholique. Le dogme orthodoxe était fixé, et ce dogme prétendait formuler la vérité suprême dans cette proposition absurde : une divinité immuable qui constitue une unité numérique en trois Personnes, mais en trois Personnes qui sont et ne sont pas distinctes. Ainsi, l'énorme labeur de pensée provoqué par le rationalisme des Apologètes sur la base d'une hypothèse purement rationnelle de Dieu s'acheva dans un défi superbe à la raison humaine. Et quand enfin le concile de Constantinople (381) eut complété celui de Nicée en proclamant la consubstantialité de l'Esprit au Père et au Fils, la doctrine centrale du christianisme officiel devint le mystère de la Trinité, qu'il faut accepter par la foi. Il demeurera désormais loisible de la commenter, mais non point de la reviser.

Tel fut, en effet, le propos d'Augustin. Ce n'est pas en toute liberté d'esprit, ni avec le détachement d'un critique désintéressé, ni du dehors, mais du dedans, en fils soumis de l'Eglise, qu'il a abordé, après tant d'autres, le redoutable mystère. Dès ses premiers opuscules il ne cesse de répéter que les vérités religieuses veulent être embrassées par la foi avant d'être comprises par l'intelligence ; et il proclame l'incompétence radicale de ceux qui se mêlent de discuter les doctrines religieuses d'une Eglise dont ils ne reconnaissent pas l'autorité souveraine.

En 386, quelques mois après sa conversion, il écrivait : *Nous admettons d'autorité divine que le Fils est la Sagesse de Dieu* (1 Cor. 1 : 24). *Le Fils de Dieu est Dieu absolument* [1].

[1] *De Beata vita*, 34 : Accepimus autem auctoritate divina, Dei Filium nihil esse buam Dei sapientiam, et est Dei Filius profecto Deus.

Vers l'an 400, il prévoit l'éventualité d'être mal compris dans son interprétation du dogme ou d'être suspect d'infidélité à la croyance officielle, mais il exige qu'on incrimine l'imperfection de son langage, non sa foi[1]. Celle-ci demeure *inconcussa*, firma, *firmata*, etc.

Il y avait donc pour Augustin une doctrine trinitaire orthodoxe *ne varietur*.

Nous aimerions savoir si cette belle certitude se fondait sur le parfait accord de la foi du grand docteur avec la lettre d'une formule officielle. Pour l'orient grec la réponse ne fait pas de doute. Depuis l'an 361 le symbole de Nicée prenait insensiblement force de loi, remplaçait l'ancienne formule du baptême et servait de canevas à l'enseignement catéchétique. Le pouvoir politique favorisait du reste le mouvement. A défaut de l'unité de l'empire, irrémédiablement rompue, les Césars déployaient un grand zèle en faveur de l'unité spirituelle de l'Eglise. Dans la pensée de Théodose le Grand et de Gratien, par exemple, l'édit de Thessalonique devait rallier l'Occident à l'orthodoxie de Nicée. Mais, soit par prudence diplomatique, soit par ménagement pour l'amour propre latin, on évita de faire figurer le nom de Nicée dans ce document. Malgré tout, l'Occident demeurait fidèle au *symbole apostolique*, à qui son âge et la tradition conféraient une autorité sans pareille. Au synode d'Aquilée (381) ni Palladius, ni Ambroise ne tirèrent argument de la formule de Nicée dans leur querelle trinitaire, et cependant le concile de Constantinople venait de donner une nouvelle et éclatante sanction au célèbre symbole. Bien plus significative encore est l'attitude d'Augustin. Ni dans le *de Trinitate*, ni dans le reste de ses écrits il ne parait tenir en estime particulière le texte de Nicée, et on peut se demander s'il l'a jamais lu dans l'original. S'il le cite et en commente certains termes, c'est à titre de renseignement et à l'égal d'autres sources d'information.

A propos du mot critique, ὁμοουσιον, il fait observer à Maximinus l'Arien que ce vocable, d'ailleurs récent et

[1] ... locutionem meam reprehendit, non fidem (*De Trinit.*, I, 3).

ordinairement incompris, s'est recommandé aux Pères par *l'autorité de la vérité* et la *vérité de l'autorité*[1], c'est-à-dire par l'Ecriture et la tradition. Il reproche à l'hérétique Leporius d'introduire une quatrième personne dans la Trinité *quod a sanitate symboli catholicaeque veritatis prorsus alienum est*[2]. A Jascentius disposé à renier Arius si de son côté l'évêque d'Hippone renonce à l'ὁμοουσιον qui n'est pas scripturaire, ce dernier déclare qu'il ne saurait contraindre le pénitent à souscrire à la formnle de Nicée, mais qu'à défaut du mot, l'Ecriture contient l'idée de l'homoousie[3].

On peut en conclure qu'Augustin se sentait parfaitement libre à l'égard de toute formule trinitaire. Dans l'élaboration de sa doctrine personnelle, il ne s'est incliné que devant la *veritas catholica*, la *fides catholica* que l'Eglise occidentale professait et qu'il croyait retrouver intégralement dans son expérience religieuse.

Il est donc oiseux de rechercher si le dogme a été légué par l'Eglise d'Orient à celle d'Occident.

Les divergences très réelles qui les séparaient (langue, mentalité, rupture politique) n'étaient pas assez profondes pour empêcher une unité supérieure, et Augustin lui-même a pu les appeler les deux moités d'un tout. Cette unité était celle de la doctrine et de la foi (*De unitate ecclesiae XIII*) constituée par les dogmes catholiques. S'il fallait à tout prix déterminer la part qui revient à chacune des deux moitiés de la chrétienté dans ce domaine, peut-être l'influence décisive appartient-elle à l'esprit latin. C'est Tertulien qui a créé la terminologie trinitaire, et à Nicée même, Hosius, le légat de Rome, est fortement suspect d'avoir soufflé à l'empereur la formule qui frappait à mort l'arianisme et consacrait l'orthodoxie.

L'évêque d'Hippone se sentait donc en communion d'esprit avec l'Eglise universelle, et dès lors n'éprouvait pas le besoin d'aller puiser aux sources orientales. Il était assez riche de son propre fond, pour négliger le secours d'autrui, même

[1] Contra Maximinum Arianum, II, 14.

[2] Epistola 219. — [3] Epistola 238 (cité par Reuter).

de son maître Ambroise qui venait d'écrire le *De Fide* et *De Spiritu sancto*. Enfin, l'eût-il voulu, qu'il eût rencontré les plus grandes difficultés, la difficulté de se procurer les manuscrits grecs si rares en Occident, et celle plus grande encore de les lire dans une langue dont il ne connaissait que les rudiments.

Tout concourait ainsi à faire de la doctrine d'Augustin autre chose que l'ingénieux commentaire d'un texte officiel. Néanmoins, cette doctrine se présente presque comme une copie latine du dogme grec, qu'elle complète par l'adjonction de *filioque*.

Si le nouveau docteur n'avait été qu'un froid dogmaticien, soucieux de fournir une exacte interprétation de la foi de l'Eglise, cet accord n'avait rien que de naturel. Mais quand il sonde le mystère divin et tente d'en lever le voile, ce n'est pas pour asseoir sa propre conviction, mais celle d'autrui. C'est contre ceux qui méprisent le principe de la foi et nourrissent un amour immodéré et pervers de la raison (*De Trinitate*, I, 1). Quant à lui son siège est fait : *Haec et mea fides est, quando haec est catholica fides* (*De Trinitate*, I, 5).

Voilà qui est entendu. Reste à savoir par quelles affinités mentales sa foi personnelle s'est confondue si complètement avec la foi catholique, et pourquoi enfin son expérience religieuse, d'une qualité si pure, s'est traduite du premier coup dans le sens trinitaire.

Avant sa conversion religieuse, l'ancien Manichéen matérialiste en avait connu une autre qui l'acheminait indirectement vers le christianisme d'abord et ensuite à l'orthodoxie. Nous voulons parler de la révolution intellectuelle qui suivit la découverte du Néoplatonisme dans les traductions toutes récentes du rhéteur Victorinus[1]. Or le Néoplatonisme n'était que l'épanouissement de cette philosophie première que nous avons rencontrée à la base de la spéculation chrétienne. L'impression fut si forte sur cet esprit jusqu'alors incurablement matérialiste que pendant longtemps il vit dans la religion chrétienne et la philosophie de Platon deux

[1] Voir notre précédente étude sur la Théodicée de saint Augustin.

sœurs jumelles, deux filles des cieux descendues sur la terre pour le salut du monde, l'une montrant le chemin, l'autre y entraînant les hommes. Ainsi, à l'entrée de sa carrière ecclésiastique et grâce à sa nouvelle éducation philosophique, Augustin était au bénéfice d'un ensemble d'affinités spirituelles et d'idées générales, d'une métaphysique et d'une méthode, semblables à celle des Pères Apologètes et notamment d'Origène.

On comprend dès lors que ce grand esprit, fécondé aux sources communes, et orienté dans la même direction, ait pu refaire le chemin de ses devanciers et ramassé dans son œuvre comme dans un microcosme deux siècles de spéculation. Quelque intérêt qui s'attacherait à un pointage minutieux de tous les traits communs au système d'Augustin et du Néoplatonisme, nous nous contentons d'établir leur indéniable parenté.

Quels sont donc ces *libri platonici* qui ont ouvert au reclus de Cassi les portes auparavant fermées du monde de l'Esprit? Les traductions de Victorin sont perdues et les allusions d'Augustin ne sont pas assez explicites pour en décider. En tous cas il a connu Porphyre, puisqu'il ne se lasse pas de le combattre, et surtout Plotin. L'étude comparative des Ennéades et de la théologie d'Augustin prouve avec évidence que ce dernier a fait de larges emprunts à la philosophie du chef de l'école néoplatonicienne.

La structure générale et la métaphysique des deux systèmes sont d'une ressemblance telle qu'elles vont parfois jusqu'à l'identité. Précisons.

Pour les deux penseurs, l'existence de Dieu est un axiome.

Le το ἑν πρωτον de Plotin et l'*essentia divina* d'Augustin (Dieu en soi) ont les mêmes caractères ou plutôt les mêmes indéterminations : indivisibilité (ἁπλοτης, simplicitas), l'*immutabilité* (ἐπεκεινα οὐσιας, immutabilitas), l'*unité numérique* (το ἑν ἀριθμῳ, unitas, solus Deus), et les dérivés de ces notions : éternité, immortalité, l'inconcevabilité de Dieu, etc.

L'idée de l'immanence et de la transcendance de Dieu est identique chez les deux auteurs.

Il en est de même de l'idée de *spiritualité*, conçue négativement dans le sens *d'immatérialité absolue*. Vues pareilles touchant la relativité de l'espace et du temps, qui n'ont d'existence réelle que pour les créatures, non en Dieu (Ennéades III et VI).

Théorie des hypostases trinitaires commune aux deux doctrines.

Même impuissance du philosophe et du docteur chrétien à se représenter l'émanation ou la création du Cosmos sans l'intervention d'un *deus ex machina*, principe de résistance à l'être suprême (το μη ον, nihil). Dans les deux cas le rythme de la pensée est commandé par le vieux dualisme de l'esprit et de la matière.

Est-ce à dire qu'Augustin ait démarqué simplement les idées génératrices du Néoplatonisme sans se douter que cette métaphysique menait tout droit à un panthéisme dynamique rigoureux? Tout son effort au contraire tendra à en éviter le danger, et sans pouvoir renoncer à l'obsession de l'idée d'un principe premier d'origine cosmogonique, qui dominait toute la pensée antique, nous le verrons s'épuiser en subtiles distinctions dialectiques pour sauvegarder l'indépendance de Dieu vis-à-vis de sa création, et chercher à introduire dans le cadre rigide de cette métaphysique d'emprunt l'action d'un *Dieu nouveau*, dont il n'a pas réussi à dégager l'idée clairement, c'est à dire enfin du *Dieu personnel et vivant*, le *Dieu Esprit* de l'Evangile. Le Dieu de la philosophie et de la raison naturelle s'évanouit dès qu'on le cherche hors de l'Univers visible. Veut-on l'isoler dans sa pure essence et le saisir dans son principe, il n'est plus qu'un fantôme, l'ombre d'une ombre, un quid indéterminé et inconcevable. Le Dieu vivant se rencontre sur un autre chemin, et la clef d'or qui donne accès au sanctuaire s'appelle la *Foi*. Deux chemins, donc deux méthodes. Le Néoplatonisme l'enseignait déjà. Or si cette philosophie a fait à Augustin le don funeste d'une métaphysique illusoire, — timeo Danaos et dona ferentes, — elle lui a également fait tomber des yeux les lourdes écailles du rationalisme et l'a aiguillé vers une

nouvelle méthode de connaissance religieuse qui détrônait la raison discursive.

Celle-ci n'aboutit qu'à des négations déguisées. Quand elle croit s'élever jusqu'à Dieu, elle s'affaisse devant le postulat pur et simple d'un Etre caché derrière le rideau. Elle discerne doctement ce que Dieu ne peut pas être, mais elle ne peut découvrir ce qu'il est. Mais d'autre part, suivant Plotin, l'homme n'est pas condamné à cette ignorance presque complète du divin. Tout émane de l'Etre absolu, mais tout aspire aussi à s'y absorber. Il y a dans les créatures le désir de Dieu. Chez l'homme cet attrait est proprement l'instinct philosophique, la catégorie de l'idéal moral et la nostalgie de l'infini, pressenti comme le foyer d'où rayonne l'être, le bien, le beau, etc.

Or si les sens ne reconnaissent rien en dehors du monde des corps, la raison ne saurait s'élever au dessus du monde des idées. Dieu est supérieur à cette sphère intermédiaire. Pour parvenir jusqu'à Lui, il faut que l'âme brise les entraves de la sensibilité, se dissocie d'avec le corps qui l'alourdit, puis, libre, franchisse le monde intelligible où règne la raison, pour atteindre enfin et étreindre au delà, dans un envol mystique, Dieu lui-même, source de l'être, de la Vérité, de la Beauté, de la Vie et du Souverain Bien.

Le sage y arrive par l'ascétisme qui ruine peu à peu l'empire de la chair, et la contemplation ou l'extase par où l'homme fait le vide en son âme et impose silence à l'intelligence elle-même pour faciliter l'ascension, l'ineffable vision de Dieu.

Les exercices de purification d'un Plotin ne sont pas comparables à l'expérience religieuse qui suit une conversion chrétienne authentique. L'extase mystique n'est pas la communion du Père et de l'enfant retrouvé selon l'évangile. C'est trop compliqué, trop laborieux et l'artifice y joue un rôle décidément excessif. Après cela on ne saurait en méconnaître le caractère religieux.

La séduction de cette méthode n'a pas trouvé Augustin insensible. Dans les jardins de Cassi, et plus tard en Afrique

dans la propriété paternelle transformée en couvent, le néophyte et ses amis se sont livrés avec ardeur à ces exercices spirituels qui exaltent l'âme jusqu'à l'oubli complet du monde et provoquent la vision de Dieu (*visio, fruitio Dei*). C'est le plus haut degré de la connaissance, et l'intuition suprême. Ni cette curieuse théorie des degrés, dont notre auteur parle en toute rencontre sans l'avoir jamais exposée systématiquement, ni une foule d'importants passages de ses écrits ne sont intelligibles si on oublie qu'avant d'être chrétien il a été un fervent admirateur du Néoplatonisme. Et toujours, dès qu'il entreprend de justifier les impénétrables postulats de la foi par les voies rationnelles, on le voit avoir recours à la méthode de Plotin, à ce mysticisme calculé, qu'on pourrait définir : l'effort de la raison humaine pour sauter hors de son ombre.

S'agit-il, par exemple, de la Trinité, le hardi penseur déclare vouloir nous conduire, si possible, sur le sommet où il la contemple par avance. Il s'offre à nous servir de guide, mais il pose ses conditions, il exige une âme purifiée (*sanata, purgata anima*), il exige qu'on fasse abstraction de l'espace et du temps, et il avertit qu'à un moment donné de l'ascension les moyens naturels ne suffiront pas pour tenter l'escalade, il faudra renoncer à la marche pénible par monts et par vaux à travers les épines et les broussailles de la dialectique, et, *toto ictu cordis*, prendre son vol, se laiser enlever sur les ailes de la foi par dessus la haute paroi verticale au pied de laquelle les Platoniciens sont parvenus, sans la pouvoir franchir.

Et maintenant essayons à notre tour de faire le périlleux voyage à la suite du grave docteur.

Ni l'existence de Dieu, ni même l'existence de ce Dieu en forme de Trinité ne sont mises sérieusement en question, remarquons le pour n'y plus revenir. Le consentement unanime des chrétiens et des philosophes les plus éminents dispense de s'arrêter à l'opinion monstrueuse qui nierait Dieu.

Dans le *de Trinitate*, le second en importance de ses nom-

breux ouvrages, Augustin avoue que ce n'est point pour sa propre satisfaction, ni pour fortifier la foi de l'Eglise, qu'il entreprit de rendre compte de la teneur du dogme, mais pour répondre aux objections des hérétiques, des douteurs et des incrédules. Les moyens qu'il se propose de faire servir à sa démonstration sont au nombre de deux, ni plus ni moins: savoir l'autorité des Ecritures et le témoignage de la raison. Ni l'autorité de l'Eglise, déjà considérable, ni celle des conciles ne sont même mentionnées.

Tous les auteurs catholiques, fidèles aux Saintes Lettres, ont enseigné que le Père, le Fils et le Saint-Esprit forment une unité substantielle et indivisible, dit Augustin, et il précise en ces termes : *Ce ne sont pas trois divinités, mais un seul Dieu, quoique le Père ait engendré le Fils, et que par conséquenl le Père ne soit pas le Fils ; quoique le Fils ait été engendré par le Père, et que le Fils ne puisse être le Père ; et quoique l'Esprit Saint ne soit ni le Père, ni le Fils, mais seulement l'Esprit du Père et du Fils, égal à l'un et à l'autre et participant à l'Unité de la Trinité*[1]. Ce texte est clair, s'il est permis de qualifier ainsi une proposition de ce genre : un seul Dieu personnel en trois personnes.

On peut se demander si l'évêque d'Hippone est arrivé du premier coup à cette tranquille assurance en face de la doctrine de l'Eglise, et si par exemple on ne surprendrait pas certaines réserves mentales dans ses premiers écrits.

Les opuscules composés sitôt après la conversion, c'est-à-dire à l'époque où le néophyte croyait à la possibilité de réaliser l'accord futur de la foi et de la raison, se distinguent immédiatement par leur sobriété dogmatique. Mais, quand parmi les ardentes effusions de sa foi nouvelle il se heurte au mystère de piété, sa prudence ne l'empêche pas de trahir sa soif de comprendre.

Dans les *Soliloques*, il avait écrit à propos du Père et du Fils cette phrase singulière : *Celui qui engendre et celui qu'il engendre, c'est une seule et même chose*[2].

[1] *De Trinitate*, I, 4. — [2] *Retractations*, IV : Et ubi dixi de Patre et Filio ; qui gignit, et quem gignit, unum est,... unum sunt.

Dans ses *Retractations*, où il faisait la revision méthodique de ses précédents travaux et corrigeait avec soin les passages suspects, il rectifie en disant : *ils sont une seule et même chose*[1]. Dans le *de Trinitate*, enfin, il écrira, dans le même ordre d'idées : *ils sont un seul Dieu* (*unus sunt*).

Il y a dans ces corrections successives de véritables jalons qui permettent de saisir le genèse et de prévoir l'évolution rapide de la pensée trinitaire du futur dogmaticien. D'abord, révélation d'un état d'âme où Dieu par Christ se manifeste comme une puissance immanente et impersonnelle (*unum est*). Puis Dieu et le Fils séparés par la pensée, mais par la pensée seulement, alors que l'expérience religieuse les saisit encore comme activité vivante et impersonnelle (*unum sunt*). Enfin, le dogme reçu. Une unité personnelle dans une dualité également personnelle (*unus sunt*).

Néanmoins parmi ces variations une chose ne change pas, c'est le souci de l'unité divine. Le caractère distinctif de l'Augustinisme est là, et somme toute, cette théologie compliquée devient inintelligible si on perd de vue ce point de repère. La spéculation trinitaire de l'apologète africain est une suprême tentative de ramener au pur monothéisme un dogme élaboré par des esprits où subsistaient des survivances polythéistes.

Citons encore. En 390 il définissait la Trinité de la manière suivante : *La Trinité est un Dieu unique, de qui nous tirons notre être* (*le Père*), *par qui nous sommes* (*Filius redemptor*), *en qui nous subsistons* (*Spiritus Sanctus*)[2]. Il est clair qu'ici la Trinité n'a plus qu'une valeur verbale, et que la distinction des personnes ne correspond à aucune réalité. Dans le même ouvrage, la réduction à l'unité est encore accentuée, et l'individualité de la seconde personne de la Trinité s'évanouit dans cette expression où Dieu lui-même est un principe neutre : *Ce qu'il engendre, c'est soi-même*[3].

[1] *Ibid.*, IV.

[2] *De vera religione*, I, 55 : Trinitatem unum Deum, ex quo (Creator) sumus, per quem sumus (Filius redemptor), in quo sumus (Spiritus sanctus).

[3] *Ibid*, I, 14 : Quod autem ab eo genitum, idipsum est.

Bientôt cependant, l'ancien rhéteur revenu de toutes les vanités de ce monde, devait renoncer à son rêve d'ascète contemplatif et de libre chercheur. La renommée le tirait de la solitude studieuse où il pensait couler une vie nouvelle non moins ardente que celle de sa jeunesse, mais combien différente. Prêtre malgré lui, puis évêque, il liait sa destinée à celle de l'Eglise, et du même coup le principe d'autorité s'imposait à lui, il subissait l'empire irrésistible de son nouvel état, et consentait tacitement à la diminution graduelle, sinon à la perte, de cette pleine indépendance morale et intellectuelle que les plus fiers esprits n'ont pu éviter en se vouant au sacerdoce.

Mélange de soumission aveugle et de liberté, de spéculation idéale et d'histoire, voilà la théologie d'Augustin, et en particulier sa doctrine trinitaire.

Le dogme est un mystère qu'il faut accepter en fils docile de l'Eglise, mais c'est un mystère qu'il n'a jamais renoncé à vouloir pénétrer.

Le Dieu de l'Eglise et de la Bible est donc un Etre unique en trois Personnes (*una essentia, tres personae*). A l'inverse d'un grand nombre de pères grecs qui dénaturaient l'Ecriture et la dépouillaient de son caractère de révélation concrète en cherchant derrière la signification apparente des textes une gnose idéale et antihistorique, Augustin prend la Bible au sérieux. Sans renoncer à l'interprétation allégorique, il voit dans la Bible l'histoire réelle des manifestations rédemptrices de la divinité. Son exégèse, humble servante de la dogmatique, repose sur un principe très simple. Partout ou l'Ecriture mentionne quelque action particulière de Dieu, sans l'attribuer expressément ni au Père, ni au Fils, ni à l'Esprit, on doit en conclure que Dieu intervient comme Trinité indivisible. C'est le cas dans presque tout l'Ancien Testament, lors de la création et dans la plupart des théophanies. Par contre ce n'est pas la Trinité qui descendit sur le Fils au baptême ou sur les disciples à la Pentecôte. C'est l'Esprit. Quant au Fils, sa divinité essentielle d'après la Bible (Prologue de Jean, 1 Cor. 1 : 24, etc.) ressort d'un raisonnement

peu compliqué. *S'il n'a pas été créé il n'est pas une créature, et s'il n'est pas une créature, il est de la même substance que le Père. Car toute substance qui n'est pas Dieu est une créature, et celle qui n'est pas créature est Dieu.* Par là nous entrons déjà dans la spéculation pure. Aussi bien l'histoire et l'Ecriture, bonnes filles, n'ont-elles d'autre rôle que celui de munir de copieux appuis cette théorie idéale. Qu'il ne soit pas facile de concevoir comment le Dieu unique est en trois personnes, Augustin le reconnaît franchement. Cela tient sans doute à la dégradation de l'esprit humain et aussi à ce que nous sommes incapables de nous placer sous l'angle de vision qu'il faudrait, c'est-à-dire de faire abstraction, en parlant de Dieu, des catégories de l'espace et du temps. Ce sont les cadres ou les moules dans lesquels se placent nécessairement les objets sensibles et les phénomènes passagers.

Autant il est impossible de concevoir les créatures autrement que distinctes les unes des autres par des intervalles temporels et spatiaux, autant il est absurde d'asservir Dieu aux contingences du temps et de l'espace. La divinité est au-dessus. *Dans la Trinité on doit penser que rien ne correspond à des distinctions de temps et de lieux*[1]. C'est parce que la raison humaine est une faculté discursive qu'elle tend invinciblement à émietter et qu'elle éprouve tant de difficultés à concevoir l'indivisible simplicité et l'unité de Dieu. En revanche, la contemplation, la mystique active saisit Dieu dans une intuition synthétique qui illumine l'âme comme un éclair dans la nuit (*De Trinitate*, VIII, 2).

Des deux mots par lesquels les Latins ont traduit l'expression grecque οὐσία (*essentia* et *substantia*), Augustin donne la préférence au premier. Dieu est essence, et non substance, car la substance suppose toujours quelque chose à quoi elle sert de support. En Dieu il ne saurait y avoir ni accidents, ni attributs divers qui rompraient son immuable simplicité.

En Lui être heureux, grand, sage, vrai, bon, ou n'importe

[1] *Contra Maximinum*, II, 26 : Nihil putetur in hac Trinitate temporibus locisque distare.

quoi, c'est une seule et même chose[1]. *Comprenons donc, si nous le pouvons et dans la faible mesure où nous le pouvons, que Dieu est bon sans qualité, grand sans quantité, créateur sans besoin, au-dessus de tout sans être localisé, remplissant tout sans avoir une manière d'être particulière, tout entier partout sans être nulle part, éternel et indépendant de la durée, appelant à l'existence les choses changeantes sans éprouver aucune modification de son être propre, impassible*[2].

Il est donc, dira plus tard Spinosa, l'identité des contraires, une indétermination pure, ou encore le principe de l'Univers dont l'existence est inconcevable puisque le Créateur est une essence immuable, et que la création implique un mouvement de la volonté suprême. Cette idée philosophique de Dieu est donc ou contradictoire ou panthéiste.

Il y a plus. Le penseur chrétien a revêtu des mêmes prédicats rigides les perfections morales de Dieu dont l'essence est d'être non seulement Eternité, Toute Puissance, Grandeur infinie, mais encore Esprit, Vie, Intelligence, Volonté et Amour. Il n'a pas la vie, l'esprit, etc., il est tout cela immuablement, car *quid habet, id est*, et tout cela c'est son essence même.

Ainsi on peut prévoir que la pensée d'Augustin, régie par le double postulat de l'immutabilité et de la simplicité, en opposition au Manichéisme, inclinera vers une réduction à l'unité du trithéisme subtil du dogme officiel.

L'Eglise enseigne, en effet, que le Dieu vivant des Ecritures est une Trinité ou une essence unique en trois personnes, et s'est révélé comme tel. Cette doctrine est donc l'expression d'une ineffable réalité qu'il faut embrasser par la foi pour être dans la vérité salutaire.

[1] *De Trinitate*, VI, 7 : Non est ibi aliud beatum esse et aliud magnum esse aut sapientem aut verum aut bonum aut omnino esse.

[2] *De Trinitate*, V, 1 : Ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem....

Toutefois, on comprend que cette proposition puisse paraître énorme aux esprits que la grâce n'a point touchés, et autant pour faire tomber les résistances intellectuelles des incrédules que pour l'honneur de l'Eglise, il est permis à l'apologète chrétien de tenter une justification de la foi catholique devant le tribunal de la raison.

Le procès trinitaire se résume dans la triple définition suivante : le Père engendre (Pater gignit), le Fils est engendré par le Père (Filius a Patre genitus est), le Saint-Esprit procède du Père... et du Fils (Spiritus Sanctus procedit a Patre... Filioque).

Nous avons vu tout à l'heure comment un simple syllogisme tiré de la notion de substance établit la divinité essentielle du Fils. A supposer qu'il y ait un Fils, répliquaient les Manichéens. Or quand Faustus, leur subtil docteur et l'implacable ennemi du catholicisme, objectait par exemple que cette divinité était si peu évidente que, sauf quelques disciples, personne parmi les Juifs ne l'avait reconnue au Christ, Augustin répondait avec hauteur que les chrétiens sont *ultra homines* (*Trinit.* I, 6). Le débat était clos par une fin de non recevoir.

Ce n'était pas si facile à propos de la divinité personnelle de l'Eprit. Cette troisième hypostase avait joué jusqu'alors un rôle, tantôt nul, tantôt embarrassé, toujours gênant dans la pensée des Pères. On l'avait admise par simple accommodation à la formule du baptême et parce qu'il fallait assigner une place dans l'enseignement doctrinal à cet Esprit dont parle si fréquemment l'Ecriture[1]. Malgré tout, la gnose de l'Esprit restait flottante. Autant les Pères

[1] *Les Apologètes* sont presque muets sur ce point et ne songent en tout cas jamais à personnifier l'Esprit.

Tertullien se borne à établir la personnalité de l'Esprit d'après la formule du baptême (tertius... sicut a fonte rivus).

Pour *Irénée*, l'Esprit est une *unctio*, donc une chose, le Père étant *unguens*, et le Fils *unctus*.

Chez *Origène*, l'Esprit est la première création du Père par le Fils, et la consubstantialité des trois hypostases est conçue dans le sens d'un panthéïsme subtil.

s'arrêtaient avec complaisance aux questions relatives au Fils, autant ils affectaient de se dérober dès qu'il s'agissait du Saint-Esprit. S'il est consubstantiel à Dieu, et s'il en sort comme le Fils, pourquoi n'est-il pas un second Fils? Et s'il ne l'est pas, qu'est-il? Quant à Athanase il avait négligé de porter son attention sur ce point.

On avait donc cru lever toutes les difficultés et sauvegarder la hiérarchie divine en parlant d'un engendrement pour le Fils et d'une procession pour l'Esprit.

Nous retrouvons le même embarras de pensée chez Augustin. Non qu'il hésite à affirmer la personnalité distincte de l'Esprit, car le même syllogisme qui prouve la divinité personnelle du Fils accrédite également celle de l'Esprit, d'après le témoignage des Ecritures. Tout ce qui est de l'essence de Dieu est Dieu. Mais s'agit-il de préciser la nature de cet agent divin, l'apologète africain n'échappe pas aux incertitudes de ses devanciers. *Le Saint-Esprit*, dit-il, *est une certaine communion ineffable du Père et du Fils*[1]. Enfin, — l'aveu est à noter, — le dernier mot du *De Trinitate* sera que la procession de l'Esprit comme personne distincte est incompréhensible.

Le plus simple serait donc d'admettre par la foi le mystère du Dieu unique en trois personnes, puisque l'esprit humain ne le saurait pénétrer, et le propos d'un docteur catholique sera toujous limité à la réfutation des erreurs d'interprétation. Et ces erreurs reviennent à deux principales, celle qui voit dans la Trinité une tripartition effective de la divinité, un trithéisme ou même un tétrathéisme, et celle de Sabellius qui escamote la Trinité au nom de l'unité inviolable de Dieu.

La première de ces erreurs, commune aux Néoplatoniciens et aux hérétiques chrétiens, provient sans doute de ce qu'ils ont été incapables de considérer la Trinité sous le seul angle de vision convenable : hors le temps et hors l'espace, c'est-à-dire hors de la sphère de la mutabilité. Dès lors

[1] *De Trinitate*, V, 2 : Ergo Spiritus Sanctus ineffabilis est quaedam Patris Filiique communio.

ils ont dû l'envisager dans l'ordre de la succession régi par le temps et dans l'ordre de la distinction régi par l'espace. L'unité immuable de Dieu est ainsi devenue, chez Plotin, la Trinité panthéiste d'une essence qui se dégrade en hypostases inférieures, et, chez les hérétiques, la subordination respective des trois personnes de la Trinité qui équivaut à une hiérarchie de trois dieux.

Ces fausses conceptions ne sont plus permises si on se place au seul point de vue qui soit digne de Dieu, autrement dit au point de vue de l'éternité. En pensant à la Trinité, qu'on ne fasse aucune distinction de temps et de lieux[1]. C'est la méthode d'Augustin et c'est par le rappel constant de ce principe qu'il estime sauvegarder d'une part l'immuable unité de Dieu et d'autre part la doctrine ecclésiastique des trois personnes. On ne saurait donc souscrire à l'opinion de Tertullien qu'il fut un temps, avant l'engendrement du Fils, où le Père était seul, ce qui reviendrait à dire que Dieu n'a pas toujours été Père et que la Trinité n'est pas éternelle. Arius, dit-on, tombait dans une erreur plus pernicieuse encore en faisant naître le Fils du Père à l'instar d'une simple créature, sans comprendre que naître de Dieu c'est être tout ensemble *cosubstantiel* et *coéternel* à Dieu[2]. Dieu a donc toujours été Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit. Autrement il faudrait admettre que Dieu, simple et immuable par définition, s'est métamorphosé en Trinité, ce qui est manifestement absurde.

Soit. De toute éternité le Dieu unique est en trois personnes. A qui tente de percer ce mystère il importe d'écarter un nouvel écueil, et cet écueil consisterait à vouloir expliquer le rapport de l'essence divine aux trois personnes comme une relation de genre à espèces, ou d'espèce à individus. Car si les personnes étaient à l'essence comme trois espèces au genre animal, ou trois chevaux à l'espèce chevaline, il faudrait toujours statuer une pluralité d'essences pour les per-

[1] Nihil putetur in hac Trinitate temporibus locisque distare.

[2] *De Trinitate*, IV, 30: quia inseparabiliter sunt unius ejusdem substantiae vel, si hoc melius dicitur, essentiae.

sonnes, celles-ci seules auraient une existence réelle et nous retomberions dans le trithéisme ou le tétrathéisme.

Quant à la comparaison des trois statues tirées d'un même bloc de marbre, Augustin en montre l'inconvenance avec force. Pourquoi trois seulement et non deux ou un nombre quelconque, s'il plaisait à l'artiste[1]? L'essence divine ne comporte au contraire que trois personnes ni plus ni moins, comme nous le verrons ci-après.

Pour l'instant constatons que la pluralité des personnes n'a rien à faire avec une tripartition de l'essence première, et que Dieu doit demeurer un et indivisible.

Cependant il y a trois personnes. Avant de rechercher en quoi elles se distinguent, il importe de dire en quoi elles ne diffèrent ni en quantité, ni en qualité; ce qui serait le cas si chacune d'entre elles participaient à l'essence divine en proportions variables. L'immuable simplicité de Dieu en serait atteinte. Or la vérité, la bonté, etc. sont égales dans chacune des trois personnes, et chacune de celles-ci possède les perfections divines dans leur totalité. De plus elles ne sauraient différer de l'une à l'autre par la prééminence ou le déficit de certains attributs[2]. En Dieu il n'y a pas d'attributs, et si l'infirmité du langage humain et les nécessités de la pensée obligent à nommer ainsi les adorables perfections de Dieu, celles-ci, toutes ensembles, ne sont qu'une seule et même chose. Le Père n'a rien de plus que le Fils, le Fils n'a rien de moins que le Père, et l'Esprit enfin est égal à l'un et à l'autre en tout[3].

Ainsi cosubstantielles, coéternelles, les trois personnes sont encore égales. Il y a mieux encore. *Dans cette Trinité, l'égalité est telle que non seulement le Père n'est pas plus grand que le Fils quant à la divinité, mais que le Père et le Fils ensemble ne sont pas plus grands que le Saint-Esprit,*

[1] *De Trinitate*, VII, 6.

[2] *De Trinitate*, VIII, 1; V, 4.

[3] Dans quelques passages isolés Augustin paraît conserver un reste de subordination incompatible avec l'ensemble de la spéculation. Par exemple *De Trinitate*, IV, 20. *Principium deitatis Pater est.*

que chacune des trois personnes en particulier n'est rien moins que la Trinité elle-même[1]. *Pourquoi donc ne disons-nous pas que ces trois entités sont une seule et même personne, comme une seule essence et un Dieu unique, mais disons-nous trois personnes, quoique nous ne disions ni trois Dieux ni trois essences, sinon par ce que, dans l'obligation d'exprimer ce qu'il faut entendre par la Trinité, nous ne voulons pas rester muet si on nous demande pourquoi trois puisque, nous confessons qu'ils sont trois*[2]? Invoquera-t-on l'Ecriture? Si elle est en contradiction avec le trithéisme et affirme le monothéisme, si elle nous révèle un Dieu personnel, elle n'enseigne pas l'unité de la personne, et nous disons trois personnes parce qu'elle ne le défend pas[3].

Que faut-il donc entendre par la Trinité? Le dogme ne tombe-t-il pas en ruines? Qu'en reste-t-il? La distinction des trois personnes est-elle autre chose qu'une accommodation ou un vain jeu de mots? Après avoir démasqué le danger du trithéisme au nom de l'immuable simplicité de l'être divin, Augustin pourra-t-il éviter le péril du Sabellianisme, allant ainsi de Charybde en Scylla? Et puisque enfin il est essentiel à Dieu d'être personnel, le dogme trinitaire ne revient-il pas à cette proposition absurde que Dieu est une personne en trois personnes[4]?

Jusqu'ici, c'est très évident, la pensée d'Augustin, soucieux d'établir l'unité de Dieu en creusant l'idée d'essence pure, simple et immuable, est *devenue* à son tour un creuset où viennent se fondre et disparaître les trois personnes de la

[1] *De Trinitate*, VIII, 1 : Tantamque esse aequalitatem in ea Trinitate ut non solum Pater non sit majus quam Filius, quod attinet ad divinitatem, sed nec Pater et Filius simul majus aliquid sint quam Spiritus Sanctus, aut singula quaeque persona quaelibet trium minus aliquid sit quam ipsa Trinitas.

[2] *De Trinitate*, VII, 6 : Cur ergo non haec tria simul unam personam dicimus, sicut unam essentiam et unum Deum, sed tres dicimus personas, cum tres Deos aut tres essentias non dicamus, nisi quia volumus, vel unum aliquod vocabulum servire huic significationi, qua intelligitur Trinitas, ne omnino taceremus, interrogati, quid tres cum tres esse fateremur.

[3] *De Trinitate*, VII, 4.

[4] Non enim aliud est Deum esse, aliud personam esse : sed omnino idem.

Trinité. Mais en même temps cette pensée établissait un cercle vicieux dont elle ne pouvait sortir. La notion d'essence ainsi entendue ne mène à rien sinon à la vague hypothèse d'un premier principe qui n'est pas même une force, puisque la force implique le mouvement. Le Dieu essence du Néoplatonisme est donc une chose inerte en soi et pour soi. Ce n'est pas le Dieu du grand converti que l'amour rédempteur du Tout-Puissant avait miraculeusement arraché aux fantômes du Néant et qui le pénétrait des effluves de la grâce. Tout ce qui est *tire* de Dieu la réalité de son être, et dans ce sens il n'y a qu'un seul être hors duquel il n'y a rien. Mais en même temps l'universelle puissance que la raison discerne au fond de toutes choses est un être vivant, agissant, miséricordieux, le *bonum bonum*, *bonum omnis boni*, *l'immutabilis veritas*, *l'amor ineffabilis*, la *voluntas suprema* qui redresse, reforme et vivifie la volonté morte de ses créatures pécheresses.

O éternelle vérité, amour vrai, éternité souverainement aimable, tu es mon Dieu, jour et nuit je soupire après toi[1]. L'ardent Africain ne spécule pas sur la nature de l'Etre suprême à la façon des philosophes purs. Alors même que sa logique déduit les conséquences rigoureuses du principe métaphysique de l'essence divine, il s'exalte, il contemple, il adore, et sa foi, enrichie d'expériences religieuses brûlantes, collabore spontanément avec sa pensée. Son idée de Dieu devient ainsi l'intuition directe du grand Vivant, qui ne se révèle pleinement qu'à celui qui le *sert dans la foi, l'espérance et l'amour*[2].

Dans l'histoire, c'est-à-dire dans l'espace et dans le temps, le Dieu créateur et Sauveur s'est manifesté comme le Père Tout-Puissant, le Fils qui nous l'a fait connaître, et le Saint-Esprit qui conduit le pécheur à l'un et à l'autre.

Tout à l'heure la métaphysique pure dissolvait la distinc-

[1] *Confess.* VII, 16 : O aeterna veritas, et caritas, et cara aeternitas ! tu es deus meus; tibi suspiro die ac nocte. — Remarquer la gradation trinitaire dans cet élan mystique.

[2] *Enchiridion ad Laurentium*, 3 : Fide, spe, caritate colendum deum.

tion trinitaire. C'est maintenant sur le terrain de l'histoire et de l'expérience chrétienne qu'Augustin se place pour la ressaisir. Le Dieu vivant et personnel est celui qui dans l'œuvre de la Rédemption chrétienne se révèle sous le triple aspect de Père, Fils et Saint-Esprit. C'est donc un rappel à la foi qui seule conduit du Dieu mort des philosophes au Dieu vivant des croyants. Mais si la foi porte en elle-même sa démonstration au regard des catholiques fidèles, elle est sans autorité pour les incrédules, et son imperfection, chez les chrétiens égarés, engendre l'hérésie. Pour convaincre les uns et les autres de la vérité de la doctrine orthodoxe, l'apologète doit nécessairement recueillir des preuves en dehors de l'expérience religieuse.

L'évêque d'Hippone s'y est appliqué, et, négligeant en apparence la méditation métaphysique de l'essence simple et immuable de son Dieu, c'est dans la nature entière et notamment chez l'homme, la plus excellente des créations terrestres, qu'il ira rechercher sinon des preuves positives, du moins des analogies et des vraisemblances en faveur du dogme trinitaire. Il le fait au nom de certains principes qui règlent le jeu constant de sa pensée et qu'on ne peut ignorer. Ils sont la clef de sa théologie presque entière.

Le premier, c'est que le Dieu trinitaire de la Rédemption étant le Créateur de l'Univers, toutes les créatures, quelles qu'elles soient, tirent leur être de la Trinité créatrice, et doivent en porter l'effigie plus ou moins nette.

Le second principe est celui-ci. Dieu ne change pas, son action dans le monde ne saurait troubler son immutabilité, et si par exemple l'empreinte qu'il imprime à ses œuvres est une empreinte trinitaire, c'est qu'il est en soi Trinité.

Fidèle à sa méthode de ne rien penser de Dieu qui ne soit digne de lui, c'est-à-dire indépendamment des contingences de l'espace et du temps, Augustin transpose dans la sphère de l'éternel et de l'absolu les vestiges de la Trinité qu'il croit découvrir dans le monde des phénomènes passagers.

Sans redouter le panthéisme caché dans cet ordre de considérations, et soucieux de multiplier les symboles et les

analogies qui renforceront sa thèse, l'ingénieux docteur va lire jusque dans la matière brute la triple signature de Dieu qui dans la création agit comme Trinité[1]. Tout corps en effet tient de l'ouvrier supérieur et son *être*, et sa *forme*, et sa *loi*[2]. A mesure qu'on s'élève sur l'échelle des créatures et qu'on passe de celles qui ont moins *d'être* à celles qui en ont davantage, l'esprit rendu attentif au triple caractère des actes créateurs, retrouve plus vive et plus nette cette effigie trinitaire.

Avant d'étudier l'âme humaine dans sa nature intime où nous devons voir briller mieux que partout ailleurs l'image de la Trinité, puisque d'après l'Ecriture, l'âme est faite à l'image de Dieu, demandons-nous, par exemple, pourquoi les philosophes et les sages ont toujours divisé la science en trois parties : la *physique* ou science de l'être, la *logique* ou la connaissance des lois de l'intelligence, et la *morale* ou science de la vie. Ne serait-ce point que, sans rien savoir de la Trinité, ils ont obéi à une impulsion irrésistible, à une inviolable loi trinitaire qui régit toutes les opérations de l'esprit humain[3]?

Est-ce par hasard que dans la science des nombres, le chiffre 3 et ses multiples donne lieu à de si étranges combinaisons en logique pure, à de si merveilleuses coïncidences dans l'histoire des révélations? Il vaut la peine de montrer à quelles puérilités la hantise d'une idée a pu conduire un esprit puissant. Augustin consacre tout un chapitre du *de Trinitate* à ces propriétés révélatrices du chiffre 3. Il est d'abord la raison du simple au double, de l'unité à la pluralité, puisque $1 + 2 = 3$. De plus, l'addition des trois premiers nombres 1, 2 et 3 donne 6, le nombre sénaire

[1] *De Trinitate*, IV, 21 : Sed plane fidenter dixerim, Patrem, et Filium et Spiritum sanctum unius ejusdemque substantiam, Deum creatorem, Trinitatem omnipotentem inseparabiliter operari.

[2] *De vera religione*, VII, déjà cité ; *De natura boni contra Manich. 3:* Haec ergo tria, modus, species, ordo, tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritu, sive in corpore.

[3] *De civitate Dei*, XI, 25.

(senarius numerus) qui est le nombre parfait. La création a eu lieu en 6 jours, et le 6e vit apparaître l'homme. Le monde a 6 âges, et Jésus-Christ ouvre le 6e. Quant au nombre 3, le Sauveur a déclaré vouloir rebâtir le temple en 3 jours, il a été mis en croix à 3 heures, il a souffert 2 × 3 heures, il a été au sépulcre 3 jours et la résurrection a eu lieu à 3 heures du matin[1].

Toutefois, si l'image du Dieu créateur doit être visible quelque part dans le monde des créatures, c'est dans l'homme et dans l'homme intérieur qu'il la faut contempler. *Je désire connaître Dieu et l'âme. Rien de plus? Rien absolument*[2]. C'est donc dans l'âme humaine que le pieux psychologue va trouver la preuve que Dieu est un et triple tout ensemble.

Ces trois choses sont : être, connaître, et vouloir. Je suis, je sais et je veux. Je suis sachant et voulant; je me connais comme étant et voulant, je veux être et savoir[3]. Ainsi mon âme est une et triple dans une vie indivisible.

La mémoire, l'intelligence, la volonté, voilà trois choses en toi que tu peux compter, mais non pas séparer. Remarque que ces trois choses, mémoire, intelligence et volonté, sont indiquées par toi isolément (separatim) *mais qu'elles agissent en se confondant*[4].

Ces trois énergies principales de l'esprit méritent d'être étudiées de plus près.

La mémoire est une sorte de sanctuaire, le siège *de l'être et le principe de l'identité permanente de l'esprit*. Elle a le dépôt de tout ce que nous sommes et on pourrait presque dire que, considérée en elle-même et abstraction faite des énergies sœurs, elle est l'esprit au repos dans l'inconscience de soi.

Il n'en va jamais ainsi cependant. Par une incessante et indissoluble collaboration de la *mémoire* et de *l'intelligence*,

[1] *De Trinitate*, IV, 4.

[2] *Soliloquia*, I, 7 : Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.

[3] *Confess.* XIII, 11.

[4] *Sermo* 52 et *de Trinitate*, X, 1.

les images de la première en passant dans la seconde engendrent le *verbe intérieur*, à la condition que la *volonté* lie et actionne les deux puissances sœurs dont elle *procède*.

L'esprit humain n'est ainsi une unité vivante et ne prend conscience de soi comme telle que dans l'activité mutuelle des trois énergies spirituelles qui le constituent. Or si l'âme est à l'image de Dieu, cette image n'est-elle pas celle de la Trinité, une et triple[1] ?

A y voir de plus près, on constate même que ni l'une, ni l'autre des facultés ne saurait se passer du concours de ses deux collaboratrices dans aucune opération spirituelle, bien qu'il soit permis de leur assigner à chacune une fonction particulière. Il n'y a pas de mémoire sans intelligence et sans volonté, il n'y a pas d'intelligence sans mémoire ni volonté, il n'y a pas de mouvement de la volonté vers quelque chose qui n'existerait ni dans la mémoire ni dans l'intelligence[2].

Appliquant maintenant cette analogie à l'auguste objet de sa méditation, Augustin dira que le Père est au Dieu trinitaire ce que la mémoire (proprie memoria) est à l'âme tout entière, que le Fils est le Verbe ou l'Intelligence, Sagesse, etc. (proprie intellectus), et que le Saint-Esprit est la Volonté ou l'amour (proprie voluntas, amor). *Car qu'est-ce donc que l'amour sinon la volonté?*

Pour nous, s'écrie encore l'auteur du *de Civitate Dei*, *après avoir contemplé son image en nous-mêmes, levons-nous et comme l'enfant prodigue rentrons dans notre cœur*[3]. Soit, réfléchissons à notre tour. Cette image de notre âme une et triple est-elle un raccourci, une copie exacte, un décalque du Dieu Trinitaire? Dans ce cas la pensée de l'illustre docteur apparaît clairement : Dieu est une personne vivante, et les trois personnes de la Trinité ne sont plus que des manières d'être ou des modes impersonnels de Dieu, car chez l'homme ni la mémoire, ni l'intelligence, ni la volonté ne sont en soi des personnes distinctes.

[1] *De Trinitate*, XIV, 6.

[2] *De Trinitate*, XIV, 12. — [3] *Sermo*, 52.

Cependant cette déduction ne nous est pas permise. *Je ne dis pas que le Père soit la mémoire, ni le Fils l'intelligence, ni le Saint-Esprit la volonté. Que dis-je donc*[1] ? Oui, qu'a voulu dire l'auteur de tant de fragments sans lien organique et qui dans le *de Trinitate* lui-même, en dépit du titre, n'a pris nul souci d'une exposition systématique?

Reprenons donc le problème. Chacune des trois personnes de la Trinité est Dieu tout entier, ou ne l'est pas, en vertu du principe supérieur: Dieu est un être simple et immuable. Aucune tripartion de l'essence divine n'est concevable, et ce n'est pas par l'essence ou l'être que les Personnes se différencient les unes des autres. Ce n'est pas davantage par une inégale distribution des attributs ou perfections, puisque Augustin affirme à chaque page qu'en Dieu il n'y a pas d'attributs, et que la notion de substance, avec les attributs qu'elle suppose, ne convient pas à l'être suprême. Tout ce que Dieu a, il l'est immuablement, et tout ce qu'il est, chacune des trois personnes trinitaires l'est intégralement.

Ce n'est pas enfin par leur qualité d'être des personnes que le Père, le Fils et l'Esprit se distinguent. Ayant tout en commun, formant un seul Dieu personnel et vivant dans une essence indivisible, rien ne permet la distinction des personnes dans cette illusoire Trinité à moins que, et c'est la seule issue, ce grand labeur d'un puissant esprit et son apparente fidélité au dogme ne cache un involontaire retour à l'unitarisme de Sabellius qu'il s'agissait de convaincre d'erreur et d'imposture.

En effet, d'après ce que nous venons de constater, le Père, le Fils et l'Esprit ne seraient plus des personnes, mais des manières d'être (προσωπα), des modes du Dieu unique, vivant et personnel. *La vie en Dieu c'est son essence même*[2]. Sabellius incarnait, localisait, crucifiait le Père sous l'enveloppe du Fils, et faisait mourir Dieu. A cette pensée Augustin frissonnait, et dans les cénacles les Manichéens et les philo-

[1] *De Civitate Dei* XI, 28.

[2] *De Trinitate* XV, 5: Vita in Deo, ipsa est essentia ejus.

sophes de l'école de Porphyre ricanaient. Dans ce temps de luttes passionnées, il fallait à toute force, pour l'honneur de l'Eglise et la défense de la foi, maintenir, accréditer, légitimer si possible le fondement de l'édifice chrétien: Dieu en Christ, Dieu humilié par un prodige d'amour ineffable, Dieu souffrant, mourant pour le salut du monde, sans cesser d'être l'Etre immuable et souverain.

C'est la grande préoccupation religieuse d'Augustin. Elle perce à chaque page du *de Trinitate*. De là ces sautes brusques des hauteurs de la spéculation métaphysique dans la réalité concrète de l'histoire évangélique. De là ses réserves, ses hésitations, ses contradictions, et parfois au terme d'un mouvement dialectique, le renoncement brusque à un raisonnement sans issue et la soumission à l'autorité. Baur et Dorner à sa suite voient dans les études trinitaires d'Augustin un essai de combinaison de l'idée métaphysique d'un Principe absolu avec l'intuition du Dieu vivant, à l'aide des analogies tirées de l'esprit humain. C'est vraisemblable, quoique je n'aie rencontré nulle part cette intention nettement avouée. Que, d'autre part, la distinction des personnes, incompatible avec l'idée d'un Dieu unique, soit une fiction, une illusion à laquelle Augustin voulait conserver un semblant de réalité, il est impossible de n'en pas convenir. Mais enfin le pénétrant penseur que fut l'évêque d'Hippone n'a jamais consenti à tirer l'ultime conclusion de sa grande prémisse monothéiste. Il avait sans doute pour cela des raisons que la raison ne connaît pas, ou plutôt que sa raison à lui, soumise à l'obéissance du Christ, se refusait à déduire.

Dans la page capitale du *de Civitate Dei* où sa propre pensée court le risque d'être confondue avec celle des Sabelliens (nominis Trinitas sine subsistentia personarum), il montre ce qui l'en sépare et croit fonder une Trinité réelle dans l'essence individuelle de Dieu. *Nous disons néanmoins que la Trinité est simple, puisqu'elle est essentiellement ce qu'elle a, excepté ce que nous disons de la relation de chaque personne vis-à-vis de l'autre. Car de même que le Père contient le Fils et qu'il y a cependant un Fils, de même le Fils a le Père, sans*

être lui-même le Père[1]. C'est donc la nécessité morale d'envisager Dieu tour à tour comme Père, comme Fils, et.... comme Saint-Esprit qui légitime la distinction trinitaire. Autrement dit, l'âme chrétienne contemple en Jésus-Christ le Dieu qui se donne (Pater gignit) et le Dieu qui s'est donné (Filius genitus est), et c'est le même Dieu qui se manifestait au cœur du pieux évêque sous la forme d'une mystérieuse triplicité : Dieu en soi, transcendant au monde, Dieu en Christ, ou Dieu révélé dans l'œuvre de la création et de la Rédemption, Dieu dans l'homme enfin, immanent à l'âme du fidèle comme Esprit de grâce. A ce point de vue, la Trinité d'Augustin c'est l'expérience religieuse élevée à la catégorie de l'absolu. S'est-il flatté d'avoir mené à chef son hardi propos, et veut-il qu'on tienne pour des preuves ses allégories? Pas le moins du monde. Il confesse l'incapacité des mortels à soulever le voile du mystère divin et, s'il en parle c'est pour ne pas se taire. Son dernier recours est une exhortation à la foi et à l'amour, l'amour qui lui fournit le symbole le plus beau et le plus rapproché de sa pensée : *Dès qu'on en vient à l'amour, le mystère de la Trinité s'illumine : l'être aimant, l'être aimé, et l'amour lui-même*[2] — l'amour qui les unit, l'amour qui est le don d'eux-mêmes et ne saurait être une personne. Augustin l'a bien compris. Tantôt il déclarait inconcevable la procession de l'Esprit ; à l'ordinaire il corrige l'ancien dogme en feignant de le compléter et, au lieu de faire procéder l'Esprit du Père seul (ce qui donne l'idée d'un second fils illégitime), il le fait procéder du Père et du Fils (filioque), c'est-à-dire encore du même Dieu. Dithéisme alors, au lieu du trithéisme grec? Non pas. Monothéisme au contraire, foi triomphante au Dieu vivant et personnel de l'Evangile, modalisme voilé, si l'on veut, et

[1] *De Civitate Dei*, XI, 10 : Sed ideo simplex dicitur (Trinitas), quoniam quod habet hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur. Nam utique Pater habet Filium, tamen ipse est Filius, et Filius habet Patrem, non tamen ipse est Pater.

[2] *De Trinitate*, IX, 2 et XV, 6 : Ubi ventum est ad caritatem, eluxit paululum Trinitas : id est amans, et quod amatur et amor.

peut-être quelque chose de plus. C'est l'effort d'un puissant génie religieux pour concilier, sans les sacrifier l'un à l'autre, les termes de l'antinomie irréductible de la transcendance et de l'immanence de Dieu, de l'infini et du fini, de l'absolu et du relatif. C'est enfin, pour faire entendre un langage à peine moins abstrait, une des plus grandioses tentatives de l'esprit humain pour situer le théisme religieux à égale distance des deux pôles glacés entre lesquels la raison oscille invinciblement, d'un côté l'athéisme pur et simple ou le déisme d'un Etre suprême transcendant et indifférent à un monde éternel, de l'autre le panthéisme qui noie Dieu et l'homme dans l'océan mouvant des phénomènes. Que la créature s'incline donc devant l'incompréhensible! C'est après tout le dernier mot d'Augustin. Deux ans avant sa mort, en 428, le viel apologète catholique devait reprendre le débat séculaire avec l'évêque arien Maximin. Quand celui-ci arguait que la distinction *personnelle* du Père et du Fils exclut l'unité personnelle de Dieu[1], Augustin pris de court hésite devant l'interprétation du célèbre passage de Jean... *afin qu'ils soient un comme nous sommes un,...* sacrifie d'abord l'unité personnelle de la dualité divine, pour la postuler tôt après[2]. D'ailleurs tout n'est-il pas incompréhensible dans le dogme? Par exemple *si on en vient à parler de l'essence suprême, qui peut expliquer quelle différence il y a entre naître et procéder*[3]? Il semble donc établi que l'existence du Saint-Esprit ne répond pas à une nécessité de la pensée, et que le seul souci de fidélité au dogme et à l'Ecriture ait empêché Augustin d'en faire bon marché. Pour le Fils, c'est autre chose; il est Dieu en acte dans la Création et la Rédemption. Le dernier mot de l'évêque d'Hippone, le voici: *Ne voyez-vous donc pas combien il est nécessaire que Celui qui n'est pas tiré du néant ne puisse être d'aucune autre substance, sinon*

[1] *Collatio cum Maximino...* non ad aequalitatem, sed ad singularitatem.

[2] *Ibid.* Ut sint unum, sicut et nos *unum* sumus... *unum* propter individuam eamdemque naturam... aliud *unus* est.

[3] *Contra Maxim.* II, 14: Quid autem inter nasci et procedere intersit, de illa excellentissima natura loquens explicare quis potest?

de Dieu[1]. Christ est Dieu ou une simple créature, tiré du néant, muable et faible. Dans cette alternative, Dieu reste muet, caché et inaccessible; le principe d'autorité charnelle, le christianisme s'écroule, et la foi n'est plus que l'illusion des âmes vouées à un éternel veuvage.

[1] *Ibid.* II, 14. Nec videtis quam necesse sit, ut qui non est ex nihilo, non ex aliqua re alia, sed ex Deo.

LES

PASSAGES OBSCURS DES ÉPITRES PASTORALES

PAR

CH. BRUSTON

II

LA PREMIÈRE ÉPITRE A TIMOTHÉE[1]

L'épitre nommée la première à Timothée lui fut adressée de Macédoine (1 : 3), à la suite d'un séjour de l'apôtre Paul en Asie Mineure, et à peu près en même temps qu'une lettre analogue était adressée à Tite dans l'île de Crète.

Elle fut écrite quelque temps au moins après la seconde. Cela résulte : 1° de ce que les hérétiques Hyménée et Alexandre, dont l'erreur et l'opposition à l'apôtre sont mentionnées dans la seconde (2 : 17 s; 4 : 14) comme quelque chose de nouveau et d'inconnu à Timothée, apparaissent dans la première (1 : 20) comme jugés et *écartés* de l'Eglise.

2° de ce qu'Alexandre, désigné dans la seconde (4 : 14) comme « l'ouvrier en cuivre », est nommé *Alexandre* seulement dans la première (1 : 20). Timothée savait donc, quand il reçut celle-ci, de qui il s'agissait, et il devait le savoir par une lettre antérieure, donc par la seconde, qui est par conséquent la première au point de vue chronologique.

Or, comme la seconde (en réalité première) fut écrite à Rome au début de la captivité de l'apôtre, il en résulte que

[1] Voir le numéro de novembre-décembre 1909.

la première (en réalité seconde) dut être écrite après sa délivrance.

On peut admettre qu'une fois en liberté, il se rendit dans l'île de Crète, où il laissa Tite (qui l'y avait peut-être précédé), puis en Asie Mineure, d'où il partit ensuite pour la Macédoine afin de faire aux Philippiens la visite qu'il leur avait promise[1].

C'est de là qu'il dut écrire à Timothée cette seconde lettre, qui a été mise en première ligne dans la collection des épitres pastorales parce que les devoirs des membres de l'Eglise, des pasteurs (évêques), des diacres, des veuves, des esclaves chrétiens, etc., y sont exposés d'une manière plus complète que dans les deux autres.

Nous avons déjà expliqué l'adresse[2] : inutile d'y revenir.

I

Le début.

Mais la première phrase, celle qui suit l'adresse, est célèbre par l'obscurité de sa construction :

« Selon que je t'ai exhorté à demeurer à Ephèse..., afin de recommander à quelques-uns de ne pas enseigner autrement..., or le but de la recommandation c'est la charité, (procédant) d'un cœur pur et d'une bonne conscience », etc.

On ne voit pas où peut commencer la seconde partie de la phrase (l'apodose) ou proposition principale.

La conjonction καθως, *selon que...*, indique cependant une analogie[3] : il doit donc y avoir un certain rapport entre le commencement de la phrase et la fin.

1. Je ne vois la possibilité d'établir un tel rapport qu'en faisant de ἐκ καθαρας καρδιας κτλ. le début de l'apodose (ou proposition principale) :

« Selon que je t'ai exhorté à demeurer à Ephèse, quand je

[1] Cf. Phil. 1 : 25 ; 2 : 24.

[2] Voir plus haut, p. 493.

[3] Cf. Gal. 3 : 6 et 7, où il faut évidemment ponctuer : *Καθως Ἀβρααμ ἐπιστευσεν κτλ., γινωσκετε αρα ὅτι οἱ εκ πιστεως κτλ.* Cf. v. 9.

partais pour la Macédoine, afin que *tu recommandasses* à quelques-uns de ne pas enseigner autrement, » etc., voilà la protase. — « Or la *recommandation*[1] a pour but la charité... » Cette dernière phrase est une parenthèse, qui exprime une idée fort importante, comme on va le voir. Voici, en effet, l'apodose : « (que ce soit) d'un *cœur pur*, d'une *bonne conscience* et d'une *foi sincère*[2], desquels quelques-uns s'étant écartés se sont égarés dans le bavardage, » etc., (v. 3-6).

Voilà la triple condition que doit remplir une *recommandation* (ou exhortation) pour être efficace et atteindre son but, qui est *la charité*. Sans cela, elle fera plus de mal que de bien. Et ceux qui s'en sont écartés ne sont que des *diseurs de vanité*, des babillards, qui ne comprennent rien à ce qu'ils disent avec tant d'assurance.

Pour la justification de cette construction cf. Gal. 3 : 5 ; 2 Cor. 5 : 17 : « Si quelqu'un est en Christ, (qu'il soit) une nouvelle créature ! » v. 13 : « Si nous avons perdu le sens, (c'était) pour Dieu », etc.

Cf. aussi Gal. 5 : 13, etc.

2. Suit une longue parenthèse, relative à ceux qui, ne remplissant pas cette triple condition, veulent être νομοδιδασκαλοι, et à l'utilité *réelle* de cette Loi qu'ils prétendent enseigner (v. 6-10).

3. Après quoi, la phrase principale reprend et se termine au v. 11 : « selon la bonne nouvelle glorieuse du Dieu bienheureux, qui m'a été confiée à moi » (par opposition à ces νομοδιδασκαλοι et aux ἑτεροδιδασκαλοι du v. 4, qui n'en différaient sans doute pas beaucoup).

Après les 3 conditions *subjectives* (v. 5), voici la condition *objective* de la recommandation (ou exhortation) pour qu'elle soit utile, efficace : il faut qu'elle soit *conforme à* (κατα) la bonne nouvelle glorieuse[3] du Dieu bienheureux annoncée

[1] Il est bien évident qu'à la suite de *ἵνα παραγγειλῃς* (v. 3) *ἡ παραγγελια* ne peut pas avoir un sens différent. Cf. aussi v. 18.

[2] C'est-à-dire que la recommandation sorte d'un cœur pur, etc. (*ἐκ*). Cf. 1 Thess. 2 : 3 : *ἡ παρακλησις ἡμων οὐκ ἐκ πλανης κτλ.*

[3] Cf. *ὁ θεος της δοξης* Act. 7 : 2. Ps. 29 : 3.

par l'apôtre. Cette bonne nouvelle est glorieuse puisqu'elle promet, avec le salut, la gloire éternelle. Mais pourquoi l'Auteur de cette bonne nouvelle est-il appelé ici le Dieu bienheureux ?

Sans doute pour indiquer que l'exhortation *conforme à* la bonne nouvelle dont un tel Dieu est l'auteur doit être faite avec *sérénité* (non avec sévérité ou tristesse ou mécontentement), de même qu'elle a pour but la *charité* (v. 5). On voit alors le rapport qui existe entre le sentiment qui anime une telle exhortation ou recommandation et le but qu'elle doit atteindre.

4. De cette phrase unique Oltramare, Stapfer et la Révision en ont fait 5 ou 6, qui n'ont entre elles absolument aucun rapport logique. Ils ont aussi sacrifié la conjonction καθως (Selon que...) au début ; et à la fin, ils ont traduit : *C'est là ce qu'enseigne* le glorieux Evangile (v. 11), etc. ! comme si le *glorieux* Evangile du Dieu *bienheureux* enseignait que la Loi est bonne pour celui qui en fait un usage légitime, etc. ! (v. 8-10).

La liaison de ce verset avec les précédents n'est pas meilleure, ou plutôt, elle est encore pire que celle de la Vulgate : Sanæ doctrinæ, *quæ est* secundum Evangelium, etc.

II

Le témoignage pour lequel j'ai été établi prédicateur (2 : 6 et 7).

C'est évidemment sous l'influence de la Vulgate qu'on a cru devoir mettre un point en haut dans le texte suivant : το μαρτυριον καιροις ἰδιοις· εἰς ὃ ἐτεθην ἐγω κηρυξ. 2 : 6 et 7.

Il est clair cependant que το μαρτυριον ne doit pas être séparé de εἰς ὃ κτλ., et καιροις ἰδιοις ne donne un sens satisfaisant que s'il est rattaché à ἐτεθην :

« C'est le témoignage pour lequel en des temps particuliers[1] je fus établi, moi, héraut et apôtre. »

Ces (temps ou) occasions *diverses* sont racontés dans le

[1] Cf. 6 : 15 et Gal. 6 : 9 (De l'avenir). Tite 1 : 3 (Du passé, comme ici).

livre des Actes : il y en eut *plusieurs* : d'abord la conversion de Saul, puis quand il fut envoyé en mission avec Barnabas (13 : 2). Cf. aussi 22 : 21 ; 18 : 9, etc.

Bien qu'un peu dure, l'inversion n'est pas impossible. Cf. 1 : 18, où il faut traduire : Je te recommande que selon les prophéties, etc., bien que κατα τας.... προφητειας se trouve avant ἵνα, — Col. 2 : 18, où il faut ponctuer aussi, à mon avis : ἐν ταπεινοφροσυνῃ και θρησκειᾳ των ἀγγελων, ἁ ἑορακεν κτλ. : ce qu'il a vu, dans l'humilité et le culte des anges.

Si l'apôtre ajoute : « Je dis la vérité, je ne mens point[1] », c'est sans doute parce qu'il y avait en Asie Mineure des gens qui l'accusaient de ne pas dire toujours la vérité (cf. 2 Tim. 1 : 15, etc.) et qui contestaient en particulier sa qualité d'apôtre (cf. 1 Cor. 9 : 1-3).

III

La femme sera sauvée à travers la maternité : cette parole est certaine (2 : 15 ; 3 : 1a).

Nous avons déjà dit que « cette parole est certaine » devait se rapporter à ce qui précède, et non à ce qui suit[2].

La raison de cette affirmation solennelle est sans doute du même genre que celle que nous venons de constater au v. 7 : il y avait en Asie Mineure des gens qui considéraient le mariage comme un obstacle au salut et déconseillaient en conséquence « aux fidèles de se marier », comme aussi de manger certains aliments (4 : 3). Dans un tel milieu, il n'était pas inutile d'affirmer nettement qu'il n'en est rien, que la mère de famille sera certainement sauvée, si, à travers les fatigues et les occupations de la maternité, « elle demeure dans la foi, la charité et la sanctification », tout cela accompagné de « sagesse » ou de « modération », c'est-à-dire *sans exagération*, *sans excès* ascétiques. L'excès en tout (même dans les meilleures choses) doit être évité. Le christianisme a pour but de *sanctifier* la société, et non de la détruire.

[1] Cf. Rom. 9 : 1.

[2] Voir plus haut, p. 504.

IV

Le mystère de la piété qui a été manifesté, etc. (3 : 16; 4 : 1).

1. Il y a un rapport intime entre le dernier verset du chap. 3 et le début du chap. 4 :

« Et incontestablement grand est le mystère de la piété qui a été manifesté (en Jésus-Christ), etc. Mais l'Esprit dit clairement que, dans des temps postérieurs, quelques-uns s'écarteront de la foi », etc.

Cela signifie que, quelque grande qu'elle soit dans son origine, la révélation chrétienne risque d'être méconnue et abandonnée plus tard. Cette période avait évidemment commencé déjà quand l'apôtre écrivait ces paroles et même quand il écrivait son épitre aux Colossiens, 3 ou 4 ans auparavant.

2. Dans mon étude sur la *Descente du Christ aux Enfers* [1], j'ai essayé de montrer que le premier de ces deux versets doit être ponctué comme suit :

μεγα ἐστιν το της εὐσεβειας μυστηριον ὁς ἐφανερωθη· ἐν σαρκι ἐδικαιωθη, ἐν πνευματι ὤφθη ἀγγελοις, κτλ.

« Grand est le mystère de la piété qui a été manifesté : en chair il fut justifié, en esprit il apparut aux anges, » etc.

L'opposition entre *la chair* et *l'esprit* (en Jésus-Christ) est manifeste ; il s'agit donc ici de son existence *dans la chair* (ou terrestre) et de son existence *en esprit* (ou céleste) ; et il doit y avoir un certain rapport entre ce qui est dit de l'une et de l'autre.

Or quand on traduit :

« .... qui a été manifesté en chair, justifié en esprit, etc. », non seulement un tel rapport est bien difficile, impossible à découvrir, mais on ne voit même pas ce que la seconde de ces expressions peut bien signifier.

Comment Jésus-Christ a-t-il été *justifié en esprit?* Et quel rapport y a-t-il entre une telle locution (quel qu'en pût être le sens) et la précédente : *il a été manifesté en chair?* Voilà

[1] *Etudes bibliques, Nouveau Testament.*

deux questions auxquelles il me paraît bien difficile de répondre.

Avec la ponctuation que j'ai proposée, au contraire, l'explication est bien plus facile : dans son existence terrestre Jésus-Christ fut justifié, c'est-à-dire *déclaré juste* (par Dieu)[1] ; dans son existence céleste, il apparut aux anges (après avoir vaincu la mort)[2].

Chacune de ces courtes phrases et des trois suivantes exprime un des traits de *la grandeur* du mystère de la piété qui a été manifesté (aux hommes), c'est-à-dire de Jésus-Christ.

De même qu'il appelle ailleurs l'Antichrist « le mystère de l'iniquité » (2 Thess. 2 : 7), Paul nomme ici Jésus-Christ « le mystère de la piété, qui a été manifesté. »

ὃς ἐφανερωθη ne peut pas, en effet, être séparé de το μυστηριον : il est dans la nature d'un mystère, c'est-à-dire d'une chose (précédemment) *cachée*, d'être *manifestée*. Mais rien ne force à rattacher ἐν σαρκι à ἐφανερωθη plutôt qu'à ἐδικαιωθη.

Or ἐν σαρκι ἐδικαιωθη est certainement plus facile à expliquer que ἐδικαιωθη ἐν πνευματι, et ἐν πνευματι ὠφθη ἀγγελοις n'offre pas non plus beaucoup d'obscurité. De même que, quand il était *en chair*, il fut déclaré juste (par Dieu *aux hommes*), de même *en esprit* le Christ est apparu *aux anges* (sur le trône de Dieu où il est assis). On voit l'analogie qui existe entre ces deux membres de phrase. C'est donc bien ainsi que ces mots doivent être divisés.

Le relatif ὃς (masculin), qui se rapporte à μυστηριον, a été choisi de préférence à ὃ (neutre) parce que ce mystère de piété désigne une personne, Jésus-Christ.

3. « L'Esprit », qui dit clairement ce qui arrivera dans des temps à venir[3], c'est l'esprit de Dieu parlant aux prophètes de la nouvelle Alliance et par eux aux fidèles. Cf. Apoc. 22 : 17. 1 Thess. 5 : 19-21. 1 Cor. 14 : 32, etc.

[1] Cf. Mat. 3 : 17 ; 17 : 5. Jean 5 : 37 ; 12 : 28, etc.

[2] Cf. Apoc. 5 : 8-11. Hébr. 1 : 6, etc.

[3] Ou postérieurs. Non dans *les derniers* temps : il faudrait τοις ἐσχατοις.

V

Les faux docteurs (4 : 2 et 3).

Il est question ensuite de faux docteurs (ou plutôt de menteurs), « qui défendront de se marier, (qui commanderont)[1] de s'abstenir d'aliments que Dieu a créés pour que les fidèles, qui connaissent la vérité, en usent avec actions de grâces » (Révision). C'est du moins ainsi que l'on traduit généralement.

Mais Dieu n'a-t-il réellement créé les aliments que pour les fidèles qui connaissent la vérité ? Pourquoi attribuer à l'apôtre une idée aussi extravagante ? Les aliments ont été créés pour tous les hommes et même pour tous les animaux. Cf. Gen. 1.

Il me paraît clair que τοις πιστοις κτλ. ne doit pas être relié à ce qui précède immédiatement, mais à κωλυοντων κτλ. et qu'il faut traduire : « .... défendant de se marier, (ordonnant) de s'abstenir d'aliments que Dieu a créés pour être pris avec actions de grâces, — à ceux qui sont fidèles et qui connaissent la vérité. »

Ces faux docteurs n'avaient sans doute pas la prétention de défendre le mariage et d'ordonner l'ascétisme à tout le monde (!), mais seulement aux chrétiens.

Et ce ne sont pas seulement les chrétiens qui doivent user avec actions de grâces des aliments créés par Dieu, c'est tout le monde. Cf. v. 4.

Pourquoi rétrécir la pensée de l'apôtre quand elle a évidemment une portée générale ? et pourquoi la généraliser quand elle doit être restreinte ?

Sans compter que le datif τοις πιστοις κτλ. se rattache beaucoup plus naturellement aux verbes *défendre* (et ordonner) qu'au substantif μεταλημψις (l'action de prendre)[2].

[1] La construction est dure, mais le sens n'est pas douteux. Cf. 2 : 12.

[2] Il est vrai qu'on peut le rattacher plutôt au verbe *créer*. Mais alors l'idée (que Dieu a créé les aliments *pour les fidèles*, etc.) devient encore plus inadmissible.

Oltramare traduit : «.... pour que les fidèles, qui, eux aussi (!?), ont connu la vérité, en usent avec actions de grâces ». — C'est ajouter une seconde erreur à la première : *τοις πιστοις καὶ ἐπεγνωκοσι την ἀληθειαν* ne peut avoir un tel sens.

« Parce que toute créature de Dieu est *bonne* » (allusion au premier récit de la création : « et Dieu vit que c'était bon ») et rien n'est à rejeter, reçu avec actions de grâces, car c'est sanctifié par une parole de Dieu et une prière (v. 4 et 5.)

La parole de Dieu qui sanctifie les aliments, c'est celle qu'il prononça à l'origine, en les créant (Gen. 1 : 29), et plus tard, après le Déluge, pour ce qui concerne la chair des animaux (9 : 3).

La prière est naturellement celle que prononce l'homme pieux (païen ou chrétien, peu importe) en prenant son repas ; et c'est ce qui explique que le verbe soit au présent (ἁγιαζεται), car s'il ne s'agissait que de la parole de Dieu, il devrait être plutôt au parfait.

VI

Persévère dans l'enseignement pour eux (4 : 16).

En conformité avec la Vulgate (Attende tibi et doctrinæ : insta in illis) les meilleures éditions du Nouveau Testament grec portent encore une virgule après διδασκαλια, tandis qu'il me paraît évident qu'il faut ponctuer : ἐπεχε σεαυτῳ, καὶ τῃ διδασκαλια ἐπιμενε αὐτοις. « Prends garde à toi-même et *persévère pour eux dans l'enseignement.* » Le verbe ἐπιμενω se construit souvent avec le datif de la chose dans laquelle *on persévère* (Rom. 6 : 1 ; 11 : 22. Col. 1 : 23) ; et αὐτοις se rapporte naturellement à πᾶσιν (masc.), qui précède. Comment a-t-on pu le traduire par [*toutes*] *ces choses* (Révision) ou *ces occupations* (Oltramare)[1], comme si s'était un neutre[2]. Hofmann avait déjà adopté cette construction ; mais j'y étais parvenu de mon côté, sans le savoir.

La suite se rattache alors beaucoup mieux à cette *double* recommandation : « *Car* en faisant cela, tu sauveras et *toi-*

[1] Stapfer : « Mets-y de la persévérance ».

[2] Rien n'autorise d'ailleurs à attribuer cette faute à la Vulgate : *in illis* était certainement pour le traducteur antique au *masculin* et se rapportait à *omnibus*, qui précède.

même et *ceux qui t'écoutent.* » σεαυτον reprend σεαυτῷ, et τους ἀκουοντας σου, αὐτοις et τῃ διδασκαλια[1].

La διδασκαλια est ici, comme au v. 13, *l'enseignement* ou l'instruction (religieuse et morale).

VII

De certains hommes les péchés sont évidents etc., (5 : 24 et 25).

Il y a, à la fin du chapitre 5, un passage particulièrement obscur (v. 24 et 25). La première phrase seule en est assez claire ; elle se traduit sans difficulté : « De quelques hommes les péchés *sont évidents les conduisant*[2] en jugement », c'est-à-dire *les conduisent évidemment* vers un jugement — d'après une règle de syntaxe bien connue[3]. — Ce jugement est sans doute celui de Dieu. Cf. Jean 5 : 24. Jude 6. Ps. 1 : 5, etc.

Mais le reste est absolument inintelligible dans les traductions. Voici celle de la Vulgate : « Quorumdam hominum peccata manifesta sunt, præcedentia (?) ad judicium : *quosdam autem et subsequuntur. Similiter et facta bona, manifesta sunt : et quæ aliter se habent, abscondi non possunt.*

Quelle idée peut bien se cacher sous un pareil charabia (« Mais ils (les péchés) en suivent aussi quelques-uns (!) », etc.) ? Et quelle *ressemblance* (similiter) y a-t-il entre ces deux faits, dont le premier seul est intelligible, et ces deux autres faits que « les bonnes œuvres aussi sont manifestes et que celles qui ne le sont pas (bonnes ou manifestes ? on peut choisir, peu importe !) ne peuvent être cachées » ?

On a beau se casser la tête à le chercher, on ne trouve rien, — rien du moins d'un peu vraisemblable.

Il y a cependant une ressemblance (ὡσαυτως, *similiter*) entre la première phrase et ce qui suit. Mais en quoi consiste-t-elle ?

[1] Voir *Revue de théol.* (Montauban), 1909.

[2] Non *les précédant* (Vulg.). Cf. Act. 25 : 26, etc.

[3] *Δηλος* ou *φανερος ἐστιν ἁμαρτανων.*

Pour le comprendre, il faut faire abstraction de la ponctuation ordinaire. Le texte grec porte (sans signes de ponctuation :

τισιν δε καὶ ἐπακολουθουσιν ὡσαυτως καὶ τα ἐργα τα καλα προδηλα καὶ τα ἀλλως ἐχοντα κρυβηναι οὐ δυνανται.

La ressemblance apparaît assez nettement : elle consiste en ce que τινων ἀνθρωπων αἱ ἁμαρτιαι προδηλοι εἰσιν (les péchés *de* certains hommes *sont évidents*), *mais* que τισιν δε.... ὡσαυτως καὶ τα ἐργα τα καλα προδηλα (*à* certains autres, de même, les bonnes œuvres aussi *sont évidentes*).

C'est dire que le verbe qui sépare τισιν δε du reste de la phrase (καὶ ἐπακολουθουσιν) ne peut pas être un indicatif présent, ayant pour sujet *les péchés*, mais doit être un participe présent, au datif pluriel, se rapportant à τισιν : « Mais à quelques-uns aussi qui suivent », c'est-à-dire qui suivent cette première catégorie de personnes [1], « de même les bonnes œuvres sont évidentes ».

Cette seconde catégorie de personnes, tout en suivant celles de la première, ne peut pas ne pas voir les bonnes œuvres, là où elles sont, par conséquent pas chez ceux qu'elles suivent, puisque les péchés de ceux-ci sont évidents ! Mais elles les voient clairement chez les vrais chrétiens : Timothée et ses amis.

« Et celles qui sont autrement (c'est-à-dire les mauvaises œuvres) ne peuvent avoir été cachées. » A qui ? Sans doute aux mêmes personnes à qui les bonnes œuvres sont évidentes. La grammaire grecque nous autorise à traduire : « ... ne peuvent *leur* avoir été cachées » [2].

« Les œuvres qui sont autrement », est une litote pour dire les mauvaises œuvres ou les péchés. Il s'agit des péchés des gens de la première catégorie. Tout en les suivant, et précisément parce qu'ils les suivaient, ceux de la seconde ne peuvent pas ne pas s'être aperçus de leurs péchés : leurs

[1] Le verbe ἐπακολουθεω s'emploie souvent d'une manière *absolue* (sans régime).

[2] Le datif τισιν se rapporte d'abord à προδηλα, mais ensuite à κρυβηναι (par construction vague).

mauvaises œuvres ne peuvent pas leur avoir été cachées[1] (par ceux qui les commettaient)[2].

Il y a donc bon espoir que, témoins des bonnes œuvres des vrais chrétiens et des mauvaises œuvres de ceux qu'ils ont eu la faiblesse ou l'aveuglement de suivre, qu'ils suivent même encore, ils ne tarderont pas à se détacher de ceux-ci pour se joindre aux premiers.

C'est donc un *encouragement* que l'apôtre a voulu donner à son disciple, au milieu de sa lutte contre les adversaires du pur Evangile. S'il y a des pécheurs incorrigibles, que le jugement de Dieu ne peut manquer de frapper un jour — comme ceux dont la conscience est cautérisée (4 : 2) et qui se condamnent eux-mêmes (intérieurement), Tite 3 : 11, — il y a aussi parmi *ceux qui les suivent*, des âmes droites et sincères qui voient bien de quel côté sont les œuvres belles (ou bonnes) et de quel côté celles qui ne le sont pas.

Il ne faut donc pas se décourager : elles finiront par comprendre où est la vérité.

Les œuvres bonnes suffisent. Il n'est pas nécessaire de se livrer à des pratiques ascétiques, par ex. de renoncer à boire du vin. Timothée aurait tort, avec son estomac débile, de continuer à ne boire que de l'eau (v. 23). Qu'il continue seulement à faire le bien, à veiller sur lui-même, à persévérer dans l'enseignement *pour eux* (4 : 16), c'est-à-dire pour ses auditeurs, etc. C'est tout ce que Dieu demande de ses serviteurs. Le reste est sans importance.

On voit le rapport qui existe, dans notre interprétation, entre ces deux versets et le précédent. C'est aussi un argument en sa faveur. Mais le principal, c'est qu'elle donne seule un sens intelligible à un passage qui ressemble, au premier abord, à un logogriphe.

[1] Cf. Mat. 5 : 14. — L'aoriste n'indique pas un état actuel (comme le parfait), mais une *action passée*.

[2] Les deux derniers *καὶ* sont coordonnés : *et* les bonnes œuvres sont évidentes, *et* celles qui sont autrement, etc.

VIII

Le sens de *οἱ της εὐεργεσιας ἀντιλαμβανομενοι* (6 : 2).

Le texte relatif aux esclaves : ἀλλὰ μαλλον δουλευετωσαν, ὁτι πιστοι εἰσιν καὶ ἀγαπητοι οἱ της εὐεργεσιας ἀντιλαμβανομενοι (6 : 2), a été ponctué comme si οἱ της εὐεργ. ἀντιλαμβανομενοι était le sujet de πιστοι εἰσιν κτλ. et désignait par conséquent *les maîtres* des esclaves : « Qu'ils servent d'autant mieux que ce sont des fidèles et des bien-aimés qui reçoivent leurs (?) bons offices » (Révision). Mais cette construction ne convient pas au sens réel du verbe ἀντιλαμβανομαι, qui ne signifie pas *recevoir* mais *s'occuper de* quelqu'un (Luc 1 : 54. Act. 20 : 35) ou de quelque chose, *s'y intéresser*, *s'en soucier*.

Ces mots sont en réalité le sujet de δουλευετωσαν, et désignent *les esclaves* qui ont des chrétiens pour maîtres : « Que ceux qui ont des maîtres croyants ne les méprisent pas parce qu'ils sont frères, mais que *ceux* (d'entre eux) *qui se soucient de bien agir* les servent d'autant plus parce qu'ils (leurs maîtres) sont croyants et bien-aimés. »

La Vulgate paraît avoir adopté la même construction : Sed magis serviant, quia fideles sunt et dilecti, *qui beneficii participes sunt.*

Cela signifie vraisemblablement que « ceux qui ont part à un tel bienfait (ou avantage d'avoir des maîtres fidèles ou croyants) doivent être d'autant plus disposés à les servir. Seulement le verbe grec ne signifie pas non plus *participer* à quelque chose, mais comme nous l'avons dit, *s'intéresser à* quelque chose ou *s'en occuper*, ce qui est fort différent.

Cette locution désigne donc *ceux* (des esclaves) *qui se préoccupent* (ou se soucient) de l'εὐεργεσια, c'est-à-dire *de bien faire* (ou de faire leur devoir)[1].

[1] Les premiers exemplaires de la Révision sont déparés dans le même chapitre (v. 12), par une faute d'impression regrettable : Saisis *la vérité* (au lieu de *la vie*) éternelle.

III

L'ÉPITRE A TITE

L'épître à Tite présente beaucoup moins de difficultés que celles à Timothée.

Nous avons déjà expliqué celle de l'adresse[1].

I

Notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ (2 : 13).

Au chapitre 2 (v. 13), on traduit souvent : « attendant la bienheureuse espérance et la manifestation de la gloire du grand Dieu et de notre Sauveur Jésus-Christ », etc.

Le texte de la Vulgate serait assurément susceptible d'une telle interprétation, mais non le texte original : της δοξης του μεγαλου θεου καὶ σωτηρος ἡμων I. X. signifie « la gloire *de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ* »[2].

Pour que l'autre traduction fût correcte, il faudrait que le texte portât καὶ του σωτηρος ἡμων κτλ.

Dans ce passage Paul a donc appelé Jésus-Christ *Dieu* aussi bien que *Sauveur*. Il n'y a pas plus lieu de s'en étonner que de l'exclamation de Thomas : Mon Seigneur et mon Dieu ! (Jean 20 : 28).

Le Christ glorifié, assis sur le trône de Dieu ou à la droite de Dieu, c'est-à-dire revêtu de la puissance et de la gloire divines, a fort bien pu être appelé *notre Dieu* et même *notre grand Dieu* et Sauveur.

Si Victor Hugo a pu dire que les soldats de Napoléon I, à Waterloo, « saluèrent *leur dieu* debout dans la tempête », comment être surpris que les premiers chrétiens aient quelquefois (rarement d'ailleurs) employé la même locution ?

Il faut considérer aussi qu'elle était courante en parlant des empereurs romains. Mais ce qui était un blasphème (Apoc. 13), appliqué aux Césars, était pleinement justifié, appliqué au Roi céleste à qui Dieu avait conféré toute puissance dans le ciel et sur la terre.

[1] Voir plus haut p. 493.

[2] La Revision porte : l'apparition de notre grand Dieu, etc. Il faudrait « l'apparition *glorieuse*. »

II

Héritiers selon l'espérance (3 : 7).

Au chapitre 3, dans le membre de phrase « afin que, justifiés par sa grâce[1], nous devinssions héritiers selon l'espérance de la vie éternelle » (κληρονομοι κατ' ἐλπιδα ζωης αἰωνιου), il est clair que le génitif ζωης αἰωνιου (de la vie éternelle) dépend de κληρονομοι (héritiers) et non de κατ' ἐλπιδα (selon l'espérance)[2].

Nous sommes héritiers de la vie éternelle ; seulement nous ne la possédons pas encore *réellement*, mais *selon l'espérance*, vu que nous avons été sauvés quant à *l'espérance* (Rom. 8 : 24) et que « ce que nous serons n'a pas encore été manifesté » (1 Jean 3 : 2).

La traduction : « afin que... nous devenions *ses* (?) héritiers, *dans* (?) l'espérance de (?) la vie éternelle » (Révision) s'écarte donc du texte de plusieurs manières et fort inutilement.

III

Sur ces choses aussi (3 : 8).

Nous avons déjà vu que les mots « cette parole est certaine » (v. 8) se rapportent à ce qui précède. Il en résulte que και περι τουτων κτλ. forme une nouvelle phrase, très distincte de la précédente et qu'il faut traduire, non comme on le fait généralement : « Cette parole est certaine, *et* je veux que tu établisses fortement ces choses (les précédentes), *afin que* ceux qui ont cru (?) en Dieu aient soin de s'appliquer à de bonnes œuvres » (Révision)[3], mais :

« Sur ces choses *aussi* (les suivantes) je veux que tu insistes fortement, (à savoir) *que* (ἱνα) ceux qui se confient en Dieu aient soin de s'appliquer à de bonnes œuvres », etc.

[1] *τῃ ἐκεινου χαριτι*, c'est-à-dire par la grâce de *Dieu*. Cf. v. 5 : selon sa miséricorde.

[2] Cf. Mat. 19 : 29. *κατ' ἐλπιδα* devrait être mis entre deux virgules.

[3] On ne voit pas comment une *forte affirmation* de la grâce de Dieu et de la promesse de la vie éternelle (v. 3-7) aurait pour *but* (*ἱνα*) et pour résultat l'application aux bonnes œuvres. Elle risquerait plutôt d'avoir un résultat contraire. Il faut donc *y joindre un enseignement* à ce sujet, *qui la complète* et écarte la fausse interprétation dont elle serait susceptible sans cela.

Pour cet emploi de ἵνα à la suite d'un verbe exprimant l'idée d'enseigner, exhorter, commander, etc., cf. 2 : 12 ; 1 Tim. 5 : 21 ; 1 Cor. 1 : 10, etc. ; Luc 9 : 40, etc.

L'apôtre passe à un ordre d'idées très différent du précédent, mais qui doit le *compléter*. Il ne suffit pas, en effet, de *se confier en* la miséricorde de *Dieu* qui nous a sauvés par Jésus Christ (v. 3-8[a]) ; il faut *aussi* s'appliquer à de bonnes œuvres (v. 8).

On devrait donc mettre un point après πιστος ὁ λογος.

IV

Voilà les choses qui sont bonnes et utiles aux hommes (3 : 8[b]).

Qu'est-ce qui est *bon* et utile? Les *bonnes* œuvres, dont il vient d'être question ? La tautologie serait par trop forte ! — Avoir soin de s'appliquer à de bonnes œuvres ? Elle ne le serait guère moins ; et de plus, il faudrait τοῦτο (cela) plutôt que ταῦτα.

Au reste, l'antithèse : « Mais *rejette* les questions folles », etc. (v. 9) montre qu'il s'agit ici, non de ce que font ou doivent faire *les chrétiens* en général, mais de ce que doit faire *le ministre de l'évangile :* ταυτα se rapporte donc à περι τουτων διαβεβαιοῦσθαι.

Ce qui est bon et *utile* aux hommes, ce n'est pas de soulever devant eux des questions folles, *inutiles et vaines* (v. 9), mais d'*insister* auprès d'eux sur la nécessité des bonnes œuvres. Et voilà ce que doit faire le vrai ministre de l'Evangile.

Le pluriel ταυτα provient probablement de ce qu'il ne s'agit pas seulement de διαβεβαιοῦσθαι, mais aussi de toutes les actions de la même nature.

ERRATUM

Dans la note relative au *début* de la seconde épître à Timothée (1909, p. 494), le premier alinéa :

« On pourrait objecter à cette construction », etc, devait être l'avant-dernier.

Cette construction est naturellement celle qui *a été exposée* précédemment.

SCIENCE ET RELIGION

PAR

RODOLPHE EUCKEN[1],

Professeur à Iéna.

(Traduction de Robert Favre.

II

La religion et l'histoire.

Au premier coup d'œil, le conflit entre l'ancienne conception, religieuse, et la nouvelle conception, scientifique, de l'histoire, ne semble pas moins aigu que celui qui met aux prises la religion avec les sciences naturelles. Dans ce nouveau domaine également, de capitales transformations doivent s'opérer pour que ce qui semble, à première vue, détruire la religion de fond en comble, parvienne à se réconcilier, ou même à s'harmoniser avec elle. La conception religieuse de l'histoire représentée par le christianisme en condensait toute l'étendue dans un très court espace de temps, et remplissait cet espace d'événements d'une portée définitive. A ce point de vue, la relation entre Dieu et l'homme forme le contenu essentiel de l'histoire ; un contraste violemment accusé entre le bien et le mal déchire la réalité, et réclame de l'homme lui-même une résolution décisive. La force qui mène les choses ne se trouve pas dans ces choses elles-mêmes, mais dans la puissance surnaturelle, dans la sagesse et dans la bonté de Dieu. C'est lui qui assigne à tous

[1] Votr le numéro de janvier-avril 1910.

les événements des buts déterminés; lui qui suscite de grandes personnalités pour accomplir ses desseins. La création et la chute, la rédemption et le jugement dernier font de l'histoire universelle un drame complet, dont les péripéties s'enchaînent étroitement, et qui doit aboutir, au travers de commotions tragiques, à la victoire définitive du bien. Les événements extérieurs, avec tout l'éclat qui les entoure et tout le bruit qu'ils soulèvent, servent tout au plus à encadrer les faits dont dépend le salut; ils ne sont, relativement à ces derniers, que des épisodes tout à fait secondaires. L'attitude que nous avons à prendre vis-à-vis de l'histoire ainsi conçue est déterminée par le fait que les événements auxquels sont suspendues les destinées de l'univers sont déjà arrivés; nous ne saurions y ajouter quoi que ce soit de nouveau; il ne peut être question que de nous les approprier par un acte de volonté, et de les conserver fidèlement. La tradition est le véhicule de la vérité; la raison n'a autre chose à faire qu'à s'incliner devant elle. La période des origines du christianisme, en particulier, joue un rôle à tel point prépondérant, qu'elle est plus rapprochée, intérieurement, de l'homme d'aujourd'hui, que les choses du temps présent, et qu'elle fait apparaître à sa lumière les événements contemporains. On part de l'idée que le contenu de cette époque lointaine est parvenu jusqu'à nous sans avoir subi aucune altération; la tradition est naïvement acceptée en bloc, sans triage ni distinctions. Dans l'histoire sainte, l'éternité a, semble-t-il, fait irruption, d'une manière immédiate, dans le temps : le ciel et la terre se touchent.

Combien tout cela nous apparaît différemment aujourd'hui! L'homme moderne a nettement devant les yeux l'évolution illimitée de l'univers, dont l'histoire humaine ne constitue qu'une phase imperceptible: la lente et laborieuse ascension de l'espèce humaine, se dégageant peu à peu de ses origines animales; il se rend compte que ce mouvement de tout ce qui existe s'explique, non par une sagesse surnaturelle, mais par des forces inhérentes aux choses et par les situations réciproques qu'elles occupent; enfin, le strict enchaînement des

causes et des effets, qui régit l'évolution universelle, lui apparaît dans toute sa rigueur. Ce point de vue ne laisse de place nulle part pour une libre décision; l'acte cède le pas au processus naturel; la conception éthique de l'histoire est remplacée par une conception scientifique et causale. Du même coup disparaît la position normative attribuée à certaines personnalités isolées. Ce qui est, en apparence, unique en son genre, s'explique par le milieu, et rentre ainsi dans le tout. Cette interprétation scientifique de l'histoire ne saurait renoncer à ses méthodes en faveur de la religion; elle s'empare de cette dernière comme de tout le reste; et, dans la mesure où elle y parvient, elle en modifie le caractère spécifique en la faisant rentrer dans le grand courant de l'évolution humaine.

A cela viennent s'ajouter des doutes relatifs à la crédibilité des faits que la tradition nous a transmis; des doutes aussi concernant la portée de ces faits pour notre vie personnelle : nos gains sur le terrain scientifique constituent souvent, semble-t-il, des pertes dans le domaine de la vie. L'homme moderne, dont la pensée est si ouverte et l'activité personnelle si intense, ne peut plus accepter sans bénéfice d'inventaire l'héritage du passé; il réclame les titres d'authenticité de cet héritage, et ne saurait se montrer moins exigeant lorsqu'il s'agit de l'histoire religieuse qu'à l'égard de toute autre histoire. En y regardant de près, nous constatons que la tradition a été sur plus d'un point déformée et amplifiée par ceux qui nous l'ont transmise; non seulement bien des choses tombent comme manifestement inauthentiques, mais celles même qui subsistent revêtent un tout autre caractère; au lieu d'être accueillies naïvement sur la foi de l'impression immédiate, elles nous parviennent comme le résultat de recherches laborieuses. Le charme d'une vérité intangible est irrévocablement rompu.

En même temps, la distance qui sépare les unes des autres les diverses périodes de l'histoire s'étend toujours davantage. En étudiant chacune d'elle dans ses caractères particuliers, on arrive à les distinguer et à les séparer toujours plus net-

tement, en sorte qu'il devient de plus en plus difficile d'adapter à la vie contemporaine le contenu des siècles révolus. Cela est vrai de la tradition religieuse comme de toutes les autres traditions. Là où l'on se croyait en présence d'un tout homogène et complet, apparaissent des divergences considérables et même des oppositions; on voit surgir, dans leur extrême complexité, les questions que soulève la critique historique; les faits réputés les plus certains se transforment en problèmes ardus. Luther disait : « Ceci doit être avant tout dûment établi pour le chrétien, et ferme comme le rocher, que les saintes Ecritures sont une lumière spirituelle bien plus éclatante que le soleil lui-même, surtout en ce qui concerne le salut et les vérités nécessaires. » Qui oserait prétendre, aujourd'hui encore, à la suite des travaux de la critique historique, que le contenu de la Bible nous parle avec une évidence aussi irrécusable? Qui songerait à nier les contestations innombrables auxquelles il donne lieu, et les dénégations passionnées auxquelles il vient se heurter?

Le christianisme semble ne pouvoir offrir un salut accessible à toutes les générations humaines, qu'à la condition de ne renfermer aucun élément contingent; il faudrait que le milieu où il a pris naissance donnât simplement à ses premières origines un certain coloris local, qui servît à rapprocher de l'humanité la vérité éternelle, sans que le contenu de celle-ci en fût affecté. Or ce facteur accidentel et contingent a pris de nos jours une importance croissante; il est certain que les origines mêmes du christianisme contiennent bien des éléments qui appartiennent, sans la dépasser, à l'époque spéciale où il est né; dans les dogmes aussi, qui étaient censés fixer à jamais les vérités chrétiennes, notre œil plus exercé discerne bien des facteurs qui trahissent la mentalité particulière du monde grec et les circonstances de l'époque où ils se sont formés. D'une manière générale, le christianisme ecclésiastique a été fortement influencé, dans sa période de formation, par la condition particulière de l'antiquité décadente, qui présentait tous les symptômes d'une civilisation sénile, manquait de fraîcheur, de courage et de

spontanéité, aspirait avant tout au repos, à l'allègement des fardeaux de la vie, et, grâce à cette disposition d'esprit, se portait avec empressement et avec une foi aveugle au devant du merveilleux, de l'incompréhensible, des systèmes autoritaires. Ce qui a pris naissance au sein d'une pareille époque, ou ce qui a, du moins, trouvé en elle son expression, peut-il nous lier aujourd'hui encore, alors que la situation s'est si entièrement transformée? La Réforme a été l'instrument de nombreux progrès; nous la sentons intérieurement plus rapprochée de nous, mais on ne peut pas dire que les problèmes qui se posaient à elle soient les mêmes qui nous préoccupent aujourd'hui. Au seizième siècle, les attaques les plus violentes laissaient hors de cause certains éléments fondamentaux du christianisme que tous s'accordaient à tenir pour intangibles; la culture moderne en était alors à peine à ses débuts, tandis qu'aujourd'hui elle s'est emparée, pour les transformer, de tous les domaines de la vie, en même temps qu'elle ébranlait profondément la base traditionnelle du christianisme. En présence de ces faits évidents, pouvons-nous encore chercher un refuge dans l'histoire, y puiser des directions que nous puissions en toute sécurité appliquer à nos circonstances? Est-il possible de résoudre des problèmes au moyen d'autres problèmes? Et si cela ne se peut faire, une religion est-elle encore en état de se maintenir et de s'affirmer, dont la substance vient s'absorber dans le mouvement général de l'histoire universelle?

Le doute s'étend plus loin encore. Non seulement ce qui passe est indissolublement lié à ce qui demeure, mais les études historiques semblent dissoudre tout ce qui est éternel, toute vérité absolue, et livrer notre existence tout entière au caprice fugitif des instants qui s'écoulent. Ces études mettent en lumière le changement incessant des choses; elles découvrent des transformations dans ce qui était envisagé comme éternel; elles montrent que les faits sont entièrement conditionnés par la situation spéciale et les besoins particuliers des diverses époques. Dès lors, chacune de ces époques ne saurait vivre que de la vie qui lui est propre, cette

vie se déployant tout entière dans le présent, et s'adaptant aussi exactement que possible aux circonstances contemporaines ; à cette condition seulement elle conservera sa fraîcheur, et sera vraie, au sens moderne du mot. En même temps, la relation entre le présent et le passé est modifiée en ce sens, que ce n'est pas le second qui décide du premier, mais l'inverse. Ce sont uniquement les besoins du temps actuel qui déterminent le sens que peut avoir pour nous le passé ; à mesure que ces besoins se tranformeront, l'image du passé subira des modifications correspondantes. La vérité est ainsi réduite à n'être plus que « la fille de chaque époque » — *veritas temporis filia* — ; ne peut être tenu pour vrai que ce qui correspond à une période déterminée et en favorise les intérêts. La vérité ne renferme plus aucun facteur permanent, aucun élément éternel ; sa notion même se trouve totalement modifiée. Un type nouveau de vie fait son apparition ; les traits essentiels qui le caractérisent sont une complète élasticité, une aptitude permanente au changement, une fluidité qui lui permet de glisser avec une parfaite aisance d'un moment à un autre moment du devenir.

Quel que soit le jugement que l'on porte sur la vie présentée sous l'aspect qui vient d'être exposé, une chose est certaine, c'est qu'elle est entièrement incompatible, non seulement avec la religion au sens traditionnel du mot, mais avec toute religion quelconque. S'il n'existe pas de vérité éternelle, si l'homme est incapable de s'élever au-dessus du temps, de dominer le cours incessant des choses qui changent et qui passent, il ne saurait y avoir aucune religion. Une religion qui serait ballottée sans résistance, comme une épave, sur les vagues du temps ; qui taxerait aujourd'hui d'erreur ce que, hier encore, elle proclamait vérité divine, serait une contradiction en elle-même. Si la fluidité qui caractérise toutes les circonstances humaines nous apparaît, à nous modernes, comme une incontestable réalité ; si elle pénètre jusqu'au cœur même des problèmes les plus profonds, la religion n'est-elle pas jugée par ce seul fait ? Ne perd-elle pas à la fois tout point d'attache et tout contenu ?

* * *

Nous venons de le voir, l'attaque qui part de l'histoire et menace la religion est sérieuse ; elle pénètre davantage encore dans le vif des problèmes que celle qui a les sciences naturelles pour point de départ. En fait, elle détruirait non seulement toute religion, mais encore toute vérité; elle livrerait notre existence tout entière à de simples opinions, instables ou passagères, si l'histoire humaine n'était autre chose qu'une phase de l'évolution naturelle de l'univers ; si elle ne se distinguait de cette évolution par aucun caractère particulier. Est-ce le cas en réalité? Cela ne nous paraît point aussi certain qu'on est généralement disposé à l'admettre aujourd'hui.

Il est tout d'abord un fait qu'il importe de mettre en évidence et d'apprécier à toute sa valeur, c'est que l'homme ne subit pas le cours des choses, n'est pas entraîné par le mouvement général, de la même façon que la nature; il réfléchit ce mouvement dans sa pensée; il le domine et le saisit en une image d'ensemble. Ce simple fait est de la plus haute importance : l'homme serait incapable de prendre cette attitude s'il n'était qu'un phénomène éphémère comme tous les autres, s'il ne pouvait prendre pied sur un lieu élevé, dominant le fleuve du temps. A cette condition seulement, les recherches ayant le passé pour objet peuvent être autre chose qu'un passage perpétuel d'une impression à une autre ; le passé peut être compris, pénétré ; ses divers éléments peuvent être saisis dans leur enchaînement.

Cette compréhension du passé n'est possible que si nous sommes reliés aux générations disparues par une commune nature, grâce à laquelle nous obtenons l'intelligence d'événements et de situations qui, sans cela, nous demeureraient fermés. De vieux documents secouent la poussière des siècles, d'antiques civilisations reprennent vie, devant le regard de notre esprit. Comment ces mondes, qui nous sont extérieurement si étrangers, pourraient-ils s'ouvrir à nous, si la même façon de penser qui dirige aussi nos recherches, ne nous

unissait à eux ? Comment serions-nous capables de revivre les actes et les efforts, les préoccupations et les souffrances de ces hommes d'autrefois, si nous ne pouvions les éveiller, les reproduire en nous, grâce à une mystérieuse affinité de nature, et les fixer dans une sorte de présent intérieur? Ainsi l'histoire elle-même, en tant qu'expérience, actualise le passé, retient et conserve intérieurement ce qui, extérieurement, a disparu; elle témoigne que l'homme est élevé au-dessus du temps, capable d'opposer une réaction efficace à la fluidité des phénomènes.

Notre rapport avec l'histoire ne s'épuise nullement dans la fonction de la connaissance. La vie, elle aussi, apparaît sous de nouvelles conditions, par le fait que les événements de l'histoire ne continuent pas seulement à agir en vertu de leur causalité naturelle, mais sont expressément détachés et fixés par l'initiative humaine; les monuments et les inscriptions, les traditions sacrées et les codes de lois, en fournissent une preuve; partout la lutte est engagée contre le cours inéluctable des choses, partout on cherche à lui arracher ce qui est jugé digne de subsister pour tous les temps. Cet effort de conservation implique la capacité de distinguer entre l'essentiel et l'accessoire, de pénétrer au-delà des premières apparences, de briser la gangue des faits pris en eux-mêmes, pour en dégager ce qui a de la valeur au point de vue de la vie de l'esprit.

Ce qui peut être constaté, dans cet ordre d'idées, à propos de telle civilisation particulière, acquiert une portée beaucoup plus considérable lorsque, élargissant le cercle de nos investigations, nous considérons les expériences de l'humanité dans son ensemble et cherchons à les utiliser en vue de nos propres circonstances. On aperçoit alors bien plus clairement que nous ne nous contentons pas d'observer du dehors les événements, mais que nous cherchons à établir entre eux et nous un lien intérieur; que nous ne les considérons pas comme tout entiers et à jamais disparus, mais que nous y découvrons un élément réfractaire à l'action du temps, et que cet élément, dégagé et assimilé, est capable

d'enrichir notre existence actuelle. Ainsi nous étudions l'antiquité grecque, non seulement pour connaître les faits qui s'y sont passés, mais pour nous approprier l'esprit dont elle est pénétrée, et pour communiquer par là à l'époque où nous vivons quelque chose qu'elle eût été incapable de produire d'elle-même. Il n'en va pas autrement du christianisme primitif, de la Renaissance, de la Réformation, etc. Nous nous rendons fort bien compte de toute la distance qui nous sépare de ces époques, mais cette distance, quelque considérable qu'elle soit, ne nous empêche pas de chercher à entrer intérieurement en relations avec elles, et cela pour notre plus grand avantage. En rattachant ainsi la vie contemporaine à celle des siècles antérieurs, nous ne sortons pas du temps actuel pour nous réfugier dans le passé, mais nous nous efforçons d'élargir le présent, d'opposer un présent de la vie de l'esprit à celui du moment qui passe ; nous cherchons à constituer un règne de l'esprit au milieu du temps et de l'humanité.

Ces constatations, qui nous apparaissent, prises dans le détail, comme des lieux communs, nous placent, lorsque nous les considérons dans leur ensemble, en présence d'un problème très complexe. Cette manière de comprendre et d'utiliser l'histoire nous oblige à élargir considérablement notre horizon ; elle nous fait toucher du doigt le fait que la vie humaine n'est pas entraînée par le fleuve du temps de la même façon que les phénomènes naturels ; dans la mesure où elle participe à la vie de l'esprit, nous voyons s'intervertir la relation entre le temps et l'éternité : l'éternité devient le lieu véritable de la vie, auquel il faut accéder pour saisir, pour juger les choses qui sont dans le temps, et pour faire le départ des éléments de vérité qu'elles contiennent. Tout travail de l'esprit se propose comme but la découverte de la vérité. Mais la vérité, envisagée au point de vue de son contenu, n'a rien à faire avec le temps. Sans doute, aussi longtemps que nous sommes à sa poursuite, nous sommes soumis, en tant qu'hommes, aux conditions et aux limitations du temps ; mais dans la mesure où il nous est donné de

l'atteindre, nous sommes certains de posséder quelque chose dont la réalité et la valeur en sont indépendantes. C'est ce que nous constatons en comparant, par exemple, la notion du bien avec celle de l'utile. Cette dernière notion varie et se transforme suivant les époques ; ce qui hier était utile peut être aujourd'hui nuisible. Toutes les fois, en revanche, que nous faisons effort vers le bien, nous avons la conviction de tendre à quelque chose qui est intemporel, dont le contenu vaut pour tous les temps ; qui sert à mesurer les choses du temps, et ne saurait être mesuré par elles.

On voit ainsi surgir, sur le terrain même de l'histoire, une réalité suprahistorique ; au travers de toutes les vicissitudes et de toutes les transformations dont notre monde est le théâtre, une vérité éternelle se dévoile aux regards de l'homme. L'histoire, dès lors, se présente sous un tout autre aspect et nos relations avec elle se trouvent complètement modifiées. Le devenir ne peut plus être assimilé au cours ininterrompu d'un fleuve ; avec la vie de l'esprit — non pas simplement avec l'homme en tant qu'homme, — c'est bien un ordre de choses spécifiquement nouveau qui apparaît. Cette vie ne nous laisse pas passifs ; elle réclame notre coopération ; elle sollicite de notre part une décision personnelle ; la nécessité de cette décision enlève à l'évolution le caractère d'un simple processus naturel et lui confère un caractère moral, dans la mesure du moins où l'élément spirituel y entre en jeu. Seulement ce caractère moral a quelque chose de plus large, de plus compréhensif, que dans la conception traditionnelle, qui ajoutait une importance capitale à telle résolution isolée, et dont les notions étroites étaient incapables de soutenir l'assaut de la pensée scientifique. De cette façon, le champ redevient libre pour la manière de comprendre l'histoire que représentait la religion ; ce sont bien deux mondes qui entrent en conflit dans notre expérience personnelle ; des buts élevés se découvrent à notre horizon ; une tâche essentielle, unique, domine et enveloppe notre vie tout entière, dans sa diversité.

A ce nouveau point de vue, les relations que soutiennent

les unes avec les autres les diverses périodes de l'histoire se modifient également. Jusque là, il semblait que chacune d'elles vînt supplanter celle qui l'avait précédée ; ce qui avait été vérité dans l'une devenait erreur dans l'autre. Lorsqu'on s'élève au-dessus du temps en se plaçant au point d'observation dont nous venons de parler, les rapports de succession et d'opposition peuvent se transformer en rapports de coexistence et de pénétration. Il est certain que chaque période déterminée ne manifeste jamais qu'un côté particulier de la vie de l'esprit, ou du moins ne présente cette vie que sous un angle spécial. Lorsque l'on travaille à l'avènement du règne de l'esprit, on voit ces divers éléments se rapprocher, se compléter et s'associer ; ceux même qui semblaient à première vue entièrement inconciliables finissent par se renforcer mutuellement, dès l'instant où l'on parvient à en dégager nettement l'esprit. Cela ne veut pas dire que tous ces éléments soient placés pêle-mêle sur le même niveau, comme s'ils étaient d'égale valeur ; il peut fort bien arriver que tels d'entre eux, se détachant sur l'ensemble en un puissant relief, deviennent « classiques » et acquièrent une portée permanente.

On ne peut guère s'attendre à ce que cet avènement d'un règne de l'esprit, se réalisant dans l'histoire humaine et la séparant en deux courants, — une histoire intérieure, ésotérique, réelle, et une histoire extérieure, exotérique, apparente, — s'accomplisse sans crises et sans secousses. Ça et là, des tournants peuvent être observés, de nouvelles forces sont mises en jeu, qui impriment à la vie de l'esprit une orientation nouvelle. Ces périodes créatrices sont caractérisées par la fraîcheur de la vie qui s'y déploie et par la netteté de leur empreinte ; cette fraîcheur et cette netteté de contour s'atténueront infailliblement, à la longue, en se mêlant à d'autres courants, et plus encore en subissant l'inévitable réaction des infirmités humaines. C'est pourquoi il importe de revenir sans cesse à ces époques classiques dans lesquelles de nouvelles forces ont fait irruption dans l'humanité, ou du moins ont atteint pour la première fois leur plein

épanouissement. Il ne s'agit pas de s'inféoder à elles, de les copier aussi fidèlement que possible dans l'ensemble et dans le détail, mais de pénétrer, à travers les formes et les formules humaines, jusqu'à la vérité éternelle qui s'y trouve enveloppée. Les périodes classiques se rattachent étroitement aux grandes personnalités de l'histoire. Ce qui caractérise ces individualités éminentes, exceptionnellement douées, unissant la pureté de l'intention à la puissance de la vie intérieure, c'est qu'elles présentent comme un but absolu ce que le commun des hommes a coutume de traiter comme un accessoire, ou un simple moyen en vue d'autres buts, et qu'elles en dégagent les nécessités internes en triomphant des énormes résistances que leur opposent les préjugés règnants. Le nivellement des grandes personnalités au profit des masses, ce qu'on pourrait appeler la conception plébéienne de l'histoire, repose habituellement sur la méconnaissance de l'autonomie de la vie de l'esprit, et par conséquent de la dignité de l'existence humaine. Celui qui ne sait découvrir que peu de chose dans l'histoire se contente à bon marché lorsqu'il s'agit de l'expliquer.

Tout cela est d'autant plus vrai que l'on considère non seulement tels faits ou tels aspects isolés de la vie, mais cette vie elle-même dans toute son étendue. Ce qu'on y découvre alors, ce n'est pas une diversité illimitée, mais un nombre déterminé de types qui, au travers de toutes les modifications que subissent les choses d'ici-bas, affirment leur caractère particulier, font entendre comme une note fondamentale qui résonne, pure et distincte, à travers les bruits confus qui montent de l'humanité. Il pourrait fort bien arriver que tel de ces types se détachât de tous les autres, les dominât par sa supériorité ; il se pourrait même qu'ayant pris corps dans une personnalité extraordinaire, il conservât une action et une valeur uniques pour tous les temps.

A vrai dire, ce ne sont là, tout d'abord, que de simples possibilités ; mais elles témoignent, déjà comme telles, de l'existence d'une histoire différente de celle qui présente

tout ce qui arrive comme un processus indéfini et dépourvu de sens.

D'une manière générale, discerner, au sein de l'histoire universelle, une histoire de l'esprit, c'est envisager l'ensemble sous un jour entièrement nouveau ; c'est rendre à la vie qui, d'après la science moderne, semblait s'écouler à l'infini, tout à la fois un lieu où se prendre et une valeur. L'étendue illimitée et la lenteur de l'évolution, le rôle qu'y jouent l'action des forces naturelles et la prédominance des intérêts matériels, rien de tout cela ne saurait plus ébranler le point de vue moral et religieux, du moment où le monde en général, et la tâche assignée à la vie humaine, se présentent sous ce nouvel aspect. Si nous admettons qu'un ordre de choses qui n'a rien de commun avec le temps domine tous les changements et toutes les transformations, la longueur indéfinie des périodes de l'évolution n'a rien qui puisse nous effrayer. En réalité, l'histoire proprement dite ne commence qu'à partir du moment où la vie de l'esprit est parvenue à un développement autonome. La causalité naturelle, l'action insensible de facteurs infiniment petits, peuvent jouer un rôle capital dans la sphère qui leur est propre : elles ne portent atteinte en aucune mesure à la réalité qui entre en scène avec la vie de l'esprit. La majorité des hommes, dans l'effort même qui a pour objet les biens supérieurs, peuvent obéir à des motifs charnels et égoïstes : l'indignité de l'homme ne change rien à la dignité de la vie de l'esprit. La force créatrice qui en émane, qu'elle se manifeste dans la sphère de la connaissance, de la production artistique ou de l'action sociale ; qu'elle se traduise en courage ou en amour, dépasse de bien haut ces motifs inférieurs ; elle procède des impulsions intimes qui caractérisent cette vie. Mieux nous apprenons à la connaître telle qu'elle est, moins nous songeons à nous étonner des résistances que l'homme lui oppose : ces résistances mêmes nous apparaissent comme un hommage rendu à la majesté dont elle revêtue.

* * *

Le conflit entre la conception scientifique et la conception religieuse de l'histoire se présente dès lors sous un jour sensiblement différent, avant tout pour ce motif, qu'il ne saurait y avoir d'histoire, au sens réel du mot, sans une vie de l'esprit qui domine le champ des vicissitudes humaines et sans que cette vie se manifeste dans la sphère de l'humanité. Cette manifestation d'une vie supérieure, se produisant dans un monde hétérogène, qui lui résiste de tant de manières, nous apparaît comme le grand miracle qui s'empare de la vie humaine et la transforme par le dedans. Pour celui qui ne sait pas voir ce miracle, qui ne le discerne pas, en particulier, dans la sphère de l'esprit dont l'étude de l'histoire nous révèle les profondeurs, et qui en revanche croit devoir insister sur les miracles sensibles, la science historique et la foi religieuse demeurent à jamais irréconciliables. Au point du vue auquel nous nous plaçons, on répudiera, à vrai dire, avec la plus grande énergie, tout amalgame entre la conception scientifique et la conception religieuse de l'histoire; mais la science, en tant qu'elle procède de la vie de l'esprit, et que celle-ci témoigne à son tour de l'existence d'un ordre supérieur, implique nécessairement, pour se soutenir elle-même, une conviction religieuse à sa base. Il est vrai que cette conviction est tout d'abord d'une nature très indéterminée, et ne coïncide nullement avec le système ecclésiastique traditionnel. Ici, une mise au point s'impose, qui ne saurait aboutir qu'à la condition de ne pas s'en tenir au premier aspect que présente la vie, et d'établir une distinction de degrés dans la constitution même de notre être. La perpétuelle mobilité de la condition de l'homme, que nous révèle l'histoire, et le caractère immuable de la vérité, sur lequel doit insister la religion, ne sauraient se concilier si l'on n'approfondit la notion de la vie dans son ensemble. Nous n'avons aucun espoir de découvrir à notre existence une raison d'être, et de participer dans une mesure quelconque à la vérité, si les racines de notre organisme spirituel ne

plongent pas dans une vérité éternelle, qui dirige du dedans notre activité, lui propose des buts à atteindre, et, pour la préserver des erreurs humaines, la ramène constamment à elle comme à sa source.

Ce n'est qu'au prix d'un labeur intense et persévérant que nous parvenons à nous approprier pleinement cette part de vérité éternelle qui habite en nous, et à lui donner toute son efficacité. Ce labeur est soumis aux conditions du temps; il ne peut avancer vers son but qu'au travers des expériences faites dans le temps. Celui-là seul parvient à échapper à la confusion et à la contradiction, qui reconnait que la vérité est pour nous, tout à la fois, une possession et un problème; la vie nous impose une double tâche : nous avons à nous affermir dans ce qui est éternel, et nous avons à le renouveler incessamment. En ce qui concerne plus spécialement le christianisme, il est certain que non seulement la conception du monde, mais aussi la manière de sentir qui lui correspondent, se sont considérablement transformées à travers les siècles, et continuent à se transformer de nos jours. Le droit du temps présent d'adapter sa conviction religieuse aux conditions de la vie moderne ne saurait être contesté. Mais toutes ces variations n'excluent en aucune manière la stabilité, dès l'instant où l'on admet qu'un type de vie *sui generis*, une vie de l'esprit élevée au-dessus de toutes les manifestations caractéristiques de l'être vivant, se perpétue et s'affirme au travers de tout ce qui change. Dès lors, l'évolution ne peut plus être considérée comme un mouvement *de* la vérité elle-même, mais comme un mouvement *dans* la vérité. L'aspect intérieur de notre vie se modifie en ce sens, que les manifestations vitales qui semblaient au premier abord constituer notre être tout entier, apparaissent comme le déploiement d'un être spirituel plus profond, plus intérieur, capable de maintenir son caractère spécifique à travers la perpétuelle mobilité des phénomènes. C'est ainsi seulement que peuvent se concilier dans notre existence la stabilité et le changement, ce qui est d'ordre éternel et ce qui est d'ordre passager. Si l'on ne pénètre pas à cette profondeur, et si l'on n'établit

pas cette échelle des valeurs, toute possibilité de surmonter les oppositions est exclue.

En allant ainsi jusqu'au fond des choses, on atteint à une vie spécifiquement nouvelle, et on prend une attitude nouvelle aussi vis-à-vis de l'histoire ancienne comme de l'histoire moderne. L'ancienne manière de penser prétendait obtenir de prime abord une vérité éternelle; elle visait à une conclusion prompte et définitive, qui fût soustraite à l'action du temps. C'était le cas, non seulement pour la religion, mais aussi pour tous les autres domaines : la vérité semblait, quant à l'essentiel, déjà trouvée; toutefois cette prétention était plus marquée dans la religion que partout ailleurs, l'organisation et le dogme ecclésiastiques étant proclamés vérité intangible avec une insistance particulière. L'esprit moderne rendit à l'évolution son rôle légitime, mit en lumière le mouvement incessant de l'histoire, montra en particulier que ce qui était censé lier définitivement la pensée était issu de situations et de circonstances momentanées; en insistant sur l'énorme distance qui sépare le présent du passé, elle ébranla profondément la valeur de ces formes stéréotypées. On comprit à n'en pas douter qu'une confusion avait été faite entre ce qui est temporaire et ce qui est éternel; on comprit la nécessité d'éliminer cet élément de contingence, dans l'intérêt même de ce qui est destiné à subsister. Mais on ne s'en tint pas là, ainsi que nous l'avons vu; la vie dans sa totalité parut soumise à la loi du changement; tout élément de permanence en fut banni comme chimérique. De là ce relativisme, destructeur de toute vérité, qui réduit la vie à une fuite rapide d'instants particuliers, et la condamne ainsi à une inanité qui finit par devenir intolérable. Par réaction contre ce point de vue, on voit apparaître une aspiration de plus en plus marquée vers ce qui est éternel, vers une vérité durable et permanente. Cette aspiration ne saurait être satisfaite par un retour pur et simple à l'ancienne manière, décidément insoutenable ; elle ne peut l'être que par une démarcation clairement tracée entre ce qui change et ce qui subsiste; il s'agit de recon-

naître la prépondérance de l'ordre éternel dans cc qui constitue le fond de la vie, et celle de l'ordre caduc et temporaire dans le développement de cette même vie. Seul celui qui parvient à dominer ainsi l'opposition entre ce qui passe et ce qui subsiste peut se sentir intérieurement rapproché des grandes époques du passé, et en même temps accorder au présent tout ce qui lui revient. Ainsi seulement on peut allier la profondeur à la liberté qui, trop souvent, sont exclusives l'une de l'autre. La religion et l'histoire, dissociées par la pensée moderne, ne peuvent se rapprocher en vue d'une action commune qu'à une double condition : il faut que l'histoire aille assez au fond des choses pour prendre conscience d'elle-même, en tant qu'histoire de l'esprit ; il faut d'autre part que la religion se présente, non pas comme une théorie sur l'univers, ou comme un sentiment d'une nature spéciale, mais comme la révélation d'une vie nouvelle, d'une vie profonde, sans la présence de laquelle notre existence n'aurait aucun sens et perdrait tout point d'attache. Pour échapper au conflit, qui menace de déchirer notre existence, entre le stabilisme et le relativisme, il ne suffit pas d'obtenir des notions plus claires ; il faut surtout travailler énergiquement à approfondir et à développer la vie elle-même.

(*A suivre.*)

BULLETIN

THÉOLOGIE

Justin. — Dialogue avec Tryphon[1].

Nous avons annoncé dans notre numéro de juillet-août 1909 (nº 4) le tome I de cette édition du *Dialogue* de Justin. Le tome II renferme la fin du dialogue et un *Index alphabétique* des termes grecs, avec des références bibliques au texte des LXX (p. 315-387). Nous ne pouvons que confirmer notre appréciation du travail de M. G. Archambault. — Dans la *Theologische Literaturzeitung* 1910, nº 7, J. Dräseke relève le chap. 3 de l'*introduction*, sur les références du *Dialogue* dans la littérature chrétienne ancienne, comme traité avec une compétence et un intérêt particuliers. Il ajoute : « L'exposé d'Archambault de ce qu'Eusèbe et Photius ont connu des œuvres de Justin et des jugements qu'ils portent sur lui, me paraît la partie la plus importante et la plus suggestive de son travail... Les objections qu'il fait à diverses hypothèses de Harnack sont bien fondées... Le texte correctement établi, des notes abondantes et des développements qui exposent d'une manière complète le contenu du Dialogue, sont dignes de tout éloge. »

A. S.

[1] *Dialogue avec Tryphon*, par Justin. Texte grec, traduction française. Introduction, Notes et Index, par G. Archambault. Tome II, Paris, A. Picard et fils, 1909, 1 vol. 3 fr. 50.

REVUES

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

1909, 1re livraison.

P. Corssen : Histoire de la transmission de l'épître aux Romains. — *E. Wendling :* Etudes sur les Synoptiques III. — *Fr. Spitta :* Les similitudes du berger dans le 4e évangile. — *J. Krausz :* L'huile et le vin dans l'Apocalypse. — Variété : *E. v. Dobschütz :* Quand Victor de Capoue lisait-il son Nouveau Testament ?

2e livraison.

P. Corssen : Transmission de l'épître aux Romains. Compléments. — *Fr. Spitta :* Les similitudes du berger etc. II. — *K. Erbes :* Date et adresse des salutations de Rom. XVI., 3 sq. et des communications de 2 Tim. IV., 9 sq. I. — *H. Windisch :* Jean l'apocalyptique, fondateur du Canon du Nouveau Testament. — Miscellanées : *P. Corssen :* Les souscriptions de l'évêque Victor dans le Cod. Fuldensis. — *Eb. Nestlé :* Luc juris studiosus et Paul juris consultus. — *D. Völter :* Le prétendu témoignage d'Ephrem à l'égard des chap. I et II de Luc. — *Le même :* La place de Rom. III, 22 *b*—26 au milieu des premiers chap. de l'ép. aux Rom. — *Eb. Nestlé :* Un fragment en vieil-allemand de l'Evangile des Hébreux.

3e livraison.

Ad. Jacoby : La guérison de l'aveugle de Bethsaïde. — *K. Erbes :* Rom. XVI, 3 sq. et 2 Tim. IV, 9 sq. II. — *E. Wendling :* Etudes sur les Synoptiques IV. — *W. Soltau :* L'ordre des Logia dans Luc XV-XVIII. — *F. Israël :* Le canon, jumeau de la création. — *J. de Zwaan :* Gal. IV, 14 expliqué par le néo-grec. — *O. Holtzmann :* L'épître aux Hébreux et la sainte cène. — Miscellanées : *E. Amling :* Une conjecture dans l'épître à Philémon. — *Eb. Nestlé :* Sur la ponctuation de Jean I, 3-4.

4e livraison.

J. Kreyenbühl : Origine et généalogie d'un miracle biblique. — *H. Diehl :* Le soi-disant décret des apôtres. Contribution à la critique des « Actes des Apôtres » par A. Harnack. — *A. Marmorstein :* Parallèles juifs à l'Apocalypse de Pierre. — *P. Fiebig :* Paraboles juives des temps du Nouveau Testament. — *Wm. Weber :* Le recensement de Quirinus selon Josèphe. — Miscellanées : *Alfr. Bosse :* Pour servir à l'exégèse de l'Ascension d'Esaïe. — *Eb. Nestlé :* Jean VII, 38 dans l'épître des chrétiens gaulois. — *Hans Vollmer :*

La terre, mère virginale d'Adam. — *Rol. Schütz :* Jean X, 25-29. — *D. Völter :* Deux nouveaux mots à ajouter au lexique du N. T. grec ? — *F. Kattenbusch :* La parole touchant le prix sans pareil de l'âme. — *Le même :* Σωματιον της αληθειας dans Irénée. — *Rol. Schütz :* La similitude du figuier dans les Synoptiques. — *Eb. Nestlé :* A propos des 25 ans de ministère de Pierre à Rome. Judas Zelotes. — Un nouveau fragment d'Ulfilas.

Neue kirchliche Zeitschrift.

1909, 7e livraison.

K. Baum : Calvin organisateur. — *L. Rabus :* La doctrine de l'exaucement de la prière (fin). — *M. Wagner :* Jésus docteur (suite).

8e livraison.

Wagner : Jésus docteur (fin). — *Scholz :* Paul et la cure d'âmes. — *Weber :* Le « vieux » et le « nouveau » portrait de Paul. — *G. Hönnicke :* Paul et Josèphe.

9e livraison.

Peters : Le postulat d'une prédication actuelle est-il légitime et comment lui donner satisfaction ? — *W. Braun :* Le commentaire récemment retrouvé de Luther sur l'épître aux Romains, de 1515-16.

10e livraison.

G. Hilbert : La morale de Nietzsche et la morale chrétienne. — *Martin Elster :* L'art religieux de nos jours (en Allemagne). — *W. Vollert :* Henri le Posthume (de Reuss). Un comte thuringien, confesseur de la Parole de Dieu et de la doctrine de Luther (1572-1635).

11e livraison.

W. Vollert : Fin de l'art. sur Henri le Posthume. — *Ernst-Moritz Arndt :* Une profession de foi (1854). — *Bonwetsch :* La preuve tirée de la prophétie Gen. 49 dans l'église des premiers siècles. — *Nösgen :* Théologie théocentrique. (A propos de l'étude publiée sous ce titre par le Dr Schäder.)

12e livraison.

R. Seeberg : Vieille et nouvelle morale. Conférence faite au congrès de la mission intérieure à Stoutgart. — *Reinh. Herold :* La situation actuelle dans l'église nationale protestante de Bavière. — *Fr. Lundgreen :* La Jérusalem de Guillaume de Tyr et l'état actuel.

Revue internationale de théologie.

Janvier-mars 1909.

Panichidè ou Ordre des prières (de l'église russe) pour les Défunts (Trad. du slavon). — *Ed. Herzog :* Le programme des Modernistes en matière de critique biblique (all.). — *J. Richterich :* Le mariage d'un évêque ancien-catholique (suite et fin). — *Menn :* Du sujet de l'infaillibilité ecclésiastique (all.). — *E. Michaud :* Etudes de théodicée. Création et Providence. — *Le même :* Notes sur l'Eglise du XVIIe siècle, extraites de la correspondance de Gui Patin (1648-1661). — *Fr. Jaskowski :* L'histoire ecclésiastique d'Eusèbe et le primat (all.). — Anglicana. — Variétés. — Correspondances. — Bibliographie.

Avril-juin.

J. Friedrich : Quelques remarques sur l'Histoire du concile du Vatican par le jésuite Granderath (all.). — *E. Michaud :* Les courants théologiques en France au XIXe siècle. — *Le même :* La christologie de saint Jean Chrysostome. — *Menn :* Döllinger écrivain, 1799-1890 (all.) — *Schirmer :* Au sujet de la littérature du XIXe siècle concernant la réunion des confessions chrétiennes séparées (all.). — *Jaskowski :* Eusèbe et le primat (fin). — Anglicana. — Variétés. — Bibliographie.

Juillet-septembre.

E. Michaud : Les conflits actuels, religieux et ecclésiastiques. — *Le même :* « Les origines du schisme anglican », de M. J. Trésal. — *Menn :* Döllinger écrivain, II (all.). — *Schirmer :* Primat et Union au 2e concile de Lyon et à celui de Florence, en regard des conciles de Trente et du Vatican (all.). — *Max Kopp :* Ancien-catholicisme et protestantisme (all.). — *J. J. Lias :* Condition et perspectives de la Communion anglicane (angl.). — *E. M.* Correspondance sur les Ordres anglicans. — *J. Friedrich :* Pour servir à l'histoire du « Comma Johanneum » (I Jean 5 : 7). — Bibliographie.

Octobre-décembre.

J. Friedrich : Mémoire provenant de la Section catholique du ministère des cultes de Berlin et adressé à la nonciature de Munich, sur les affaires prusso-polonaises (écrit en 1850). — *E. Michaud :* Profession de foi. — *Le même :* La question des ordinations pendant les neuf premiers siècles. — *Kopp :* Ancien-catholicisme et protestantisme, fin (all.). — *Menn :* Döllinger écrivain III. — Anglicana. — Variétés : *Herzog :* † Georges Tyrrell. — *E. M.* L'esprit gallican. — Bibliographie et chronique. — Tables des matières.

Preussische Jahrbücher.

(Articles concernant la théologie et la philosophie.)

Volume 135 : Janvier à mars 1909.

Th. Brieger : Luther et la bigamie du landgrave Philippe de Hesse. — *Ad. Matthaei :* L'Allemagne qu'a-t-elle à apprendre du dimanche anglais ? — *Arth. Drews :* La réalité de la conscience. — *F. Rachfahl :* Windthorst et le Kulturkampf. — *W. Nicolaï :* Education et instruction dans la Rome impériale. — *R. Hartmann :* Pétra. La sépulture d'Aaron. — *F. von Oppeln-Bronikowski :* Ecce homo (autobiographie de Nietzsche).

Volume 136 : Avril à juin.

Ad. Harnack : Le P. Denifle, le P. Weiss et Luther. — *F. Rachfahl :* Windthorst et le Kulturkampf (fin). — *Paul Wendland :* Evolution et motifs de la doctrine platonicienne de l'Etat. — *F. Siegmund-Schultze :* L'œuvre sociale de l'Armée du salut à Londres. — *W. Soltau :* Sénèque et saint Paul. — *Ferd. Jak. Schmidt :* La lutte de la mécanique contre le psychologisme. — *Walther May :* Lamarck et Darwin. — *C. Schulthesz :* Une visite aux sanatoriums de la Grèce antique, à Athènes et à Epidaure.

Volume 137 : Juillet à septembre.

Jak. Engel : Les criminels de Skakespeare au point de vue psycho-physiologique. — *Th. Birt :* A propos des railleries des soldats romains à l'égard du Christ. Réflexions d'un philologue. — *A. Nebe :* Idées pédagogiques de Goethe et son idéal culturel. — *Alb. Haas :* Religion et églises aux Etats-Unis. — *L. Bartning :* La peinture religieuse au début de l'âge moderne. — *A. Bertholet :* L'image du monde et du ciel au temps de Christ. — *A. Bossert :* Sully Prudhomme.

Volume 138 : Octobre à décembre.

E. Sulze : Comment, dans l'Empire allemand, l'ultramontanisme peut-il être surmonté ? — *H. H. Wendt :* Christianisme et dualisme. — *Hugo Falkenheim :* Une publication politique inconnue de Hegel, de 1798 (traduction annotée des lettres de J. J. Cart à Bernard de Muralt, de 1793). — *Ph. Sîmon :* La genèse du poème « Die Künstler », de Schiller. — *Ad. Harnack :* Le nouveau « Spruch-Kollegium » ecclésiastique (en Prusse). — *Rob. Hœniger :* La guerre de trente ans et la culture allemande. — *Ad. Mayer :* Théorie de l'harmonie des couleurs. Etude d'esthétique.

Zeitschrift für Brüdergeschichte

1909, 1e livraison.

J. Th. Müller : La confession de foi dans l'Unité des Frères. Exposé historique. — *W. Jannasch* : Chrétien-René comte de Zinzendorf (fin). — *J. Becker* : Goethe et l'Eglise des Frères. — *J. T. M.* : A la mémoire de Robert Laing, dit Cuthbert Shields (1840-1908). — Compte rendu de publications diverses concernant l'histoire de l'Eglise des Frères (*G. Reichel, W. Breutel, W. E. Schmidt*). — Rapport de la Société d'histoire des Frères moraves. — Liste des membres.

2e livraison.

Gottfr. Schmidt : Les « bandes » ou sociétés dans la Herrnhout d'autrefois. — *J. Th. Müller* : Un discours de Zinzendorf (prononcé à Marienborn en 1745). — Nouvelles : *Herm. G. Schneider* : Les contributions à l'histoire du herrnhoutisme suédois, par Nils Jacobsson. — Rapport présenté à la première assemblée générale de la Société de l'histoire des Frères. — Revue des publications faites en 1908 par des membres de l'Eglise des Frères.

Zeitschrift für Kirchengeschichte.

XXXe année, 1e livraison.

Brackmann : Propositions en vue d'une « Germania sacra ». — *von Schubert* : Contributions à l'histoire de la genèse des confessions et ligues évangéliques, 1529-30 (suite). — Mélanges. — Bibliographie. —

2e livraison.

Seeck : Falsifications de documents au IVe siècle, II. — *v. Schubert* : Suite de l'article de la 1e livraison. — Bibliographie.

3e livraison.

Fin des Contributions de *v. Schubert*. — *von der Goltz* : Nouveaux fragments de la Liturgie égyptienne. — *Pasquali* : Un passage de Basile et la polémique hésychaste. — *Akiniantz* : Encore des Nestoriana arméniens. — *Gebhardt*: Un vers mémorial. — Nouvelles. — Bibliographie.

4e livraison.

Seeck : Falsifications etc. (2e moitié). — *Clemen* : Jean Veit, premier pasteur évangélique à Ronnebourg. — *Wecken* : Deux lettres de la comtesse B. de Wertheim à Camerarius et Melanchthon. — *Lucke* : Un pamphlet en vers contre Jac. Andreæ. — *Fliedner* : Lettres échangées par Lavater et le pasteur Sigel avec le colonel Rieger. — *Le même* : Lettres du baron de Stein et de G. H. von Schubert à Th. Fliedner. — Bibliographie. — Table et index.

Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft

1909, 3e fascicule.

J. C. Matthes : Remarques sur le texte hébreu de Jésus Sirach. — *J. Dahse :* De l'origine du texte de l'A. T. dans l'édition des Aldes. — *Walter Schröder* : Essai d'explication de Gen. 49 : 10, avec P. S. de l'éditeur (*K. Marti*). — *Ed. Sachsse* : Importance du Pasek pour la métrique du Ps. 1er. — *M. Köppel ;* La toute-puissance et la justice de Jahwè dans les discours de Job. — *J. Löw* : Remarques sur les essais étymologiques de M. Krauss dans son article sur les noms de villes. — *Adalb. Schulte* : Explication du mot Ermiouth, servant chez Eusébe à désigner les Juifs. — *W. Bacher* et *G. Wildebœr :* Le verbe מסר. — *W. Bacher :* La foire près du térébinthe d'Hébron. Rectification. — *K. Marti :* Un vieux calendrier agronomique palestinien (avec planche). — *Eb. Nestlé* : Miscellanées. — *K. Marti* : Bibliographie.

4e fascicule.

V. Aptowitzer : Parallèles rabbiniques aux Septante et à la Vulgate. — *T. P. Sevensma :* Nombr. 10 : 35 et 36. — *J. C. Matthes :* Le solstice de Jos. 10 : 12-14. — *W. Caspari :* Le nom sémitique de l'Egypte et des Egyptiens. — *H. Weinheimer :* Hébreux et Israélites. — *P. Haupt :* Léa et Rachel. — *A. Marmorstein :* J. Sirach 51 : 12 et suiv. — *S. Krauss :* La foire de Batnan. — *L. Köhler :* La forme de l'adoption dans Ruth 4 : 16. — *F. Buhl :* Un parallèle arabe à 2 Chron. 35 : 25. — *K. Marti :* Bibliographie. — Table des matières.

Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins.

Tome XXXII, 3e cahier.

R. Horning : Liste de mosaïques de Mésopotamie, Syrie, Palestine et du Sinaï. — *S. Krauss :* Le miel en Palestine. — Bulletin. — *A. M. Luncz* et *L. Grünert :* Réplique et duplique, à propos d'une nouvelle édition du Talmud de Jérusalem.

4e cahier.

R. Hartmann : Histoire de la mosquée d'Aksâ à Jérusalem. — *H. Spœr :* La fête de Nebi-Mousa (avec figures). — *G. Dalman :* Quelques inscriptions de Djerash (avec fig.). — *A. Sandler :* Bibliographie médicale de Syrie, Palestine et Chypre. II. — Bulletin.

Mittheilungen und Nachrichten des D. P. V.

1909, 3e et 4e livraisons.

P. Thomsen: Fouilles anglaises en Palestine. III. Les collines de la Shephéla. — *F. Lorch:* Les colonies allemandes du « Temple » en Palestine. Coup d'œil rétrospectif. — *M. Blanckenhorn:* Nouvelles des stations météorologiques du D. P. V. en Palestine.

5e livraison.

F. Lorch : Colonies allemandes du « Temple » etc. (fin). — *Ph. Wurst:* Bulletin météorologique de l'hiver 1908-09. — *Jul. Bœhmer:* Aux cimetières musulmans de Jérusalem. — Communications diverses.

6e livraison.

J. Bœhmer: Aux cimetières musulmans de Jérusalem (suite). — Communications. — Liste des membres du D. P. V.

Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.

(Articles concernant la théologie et la philosophie.)

Tome LXIII, année 1909.

1er livraison.

L. Venetianer: Origine et signification de la lecture de péricopes des livres prophétiques (haphtares). — Bulletin : *W. Bacher:* Quatrième édition de l'Introduction au Talmud par Herm. Strack. — Revue annuelle : *G. Beer:* Publications concernant l'Ancien Testament (1908).

2e livraison.

Sch. Ochser: Manuscrits du Talmud dans la bibliothèque du Vatican. — Bulletin : *G. Beer:* Les Etudes d'archéologie et d'histoire religieuse hébraïques de Rod. Kittel. — *F. Prœtorius:* Les Acta martyrum. Texte éthiopien publié et traduit en latin par Fr. Maria Esteves Pereira.

3e livraison.

Paul Haupt: Madian et Sinaï. — *Herm. Gunkel:* Parallèles égyptiens à l'Ancien Testament.

4e livraison.

W. *Caspari :* Une dittographie dans Job XXXVIII, 8. — *K. Regling* et *C. F. Lehmann-Haupt :* Les formes particulières du système des poids dits babyloniens. Numismatique et métrologie. — *M. Horten :* La doctrine du Koumoûn (existence cachée) chez Nazzâm († 845). Contribution à l'histoire de la philosophie dans l'islamisme. — *Herm. Strack :* A propos de l'art. de Sch. Ochser sur les manuscrits du Talmud au Vatican.

Revue d'Histoire ecclésiastique (de Louvain).

1909, No 1.

J. Flamion : Les Actes apocryphes de Pierre (suite). — *J. Mahé :* La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie. — *A. Fierens :* La question franciscaine (suite et fin). — *J. Bois :* L'Eglise catholique en Russie sous Catherine II.

No 2.

J. Flamion : Actes apocryphes de Pierre (suite). — *P. Claeys Bouuaert :* La Summa Sententiarum appartient-elle à Hugues de Saint-Victor ? — *J. de Ghellinck :* Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques. — *A. Fierens :* La question franciscaine. Table des citations. — *J. Bois :* L'Eglise catholique en Russie sous Catherine II (fin).

No 3.

J. Mahé : La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie (fin). — *J. M. Vidal :* Un recueil manuscrit de sermons prononcés aux conciles de Constance et de Bâle. — *R. Ancel :* La réconciliation de l'Angleterre avec le Saint Siège sous Marie Tudor. Légation du cardinal Polus (1553-54).

No 4.

F. Cavallera : Le chap. VI de saint Jean. Une controverse exégétique au Concile de Trente. — *P. Claeys Bouuaert :* La Summa Sententiarum etc. (fin). — *J. de Ghellinck :* Le traité de Pierre Lombard etc. (suite). — *G. Mollat :* Innocent VI et les tentatives de paix entre la France et l'Angleterre (1353-55). — *R. Ancel :* La réconciliation de l'Angleterre avec le Saint Siège sous Marie Tudor (fin).

Chaque numéro trimestriel se termine par des Comptes rendus, une Chronique et une Bibliographie.

Die Studierstube.

1909, juillet.

W. Schlatter: Jean Calvin. Coups d'œil sur sa vie et son œuvre. — *Bobertag*: L'idée éthique de Dieu et sa valeur pratique. II. — *F. Niebergall*: Problèmes et tâches de la théologie pratique au temps présent. I. Le culte. — *B.*: A propos de l'ouvrage du Dr Küssner (sur : Le christanisme, qu'est-ce que c'est ?). — *Fiebig :* L'écrit posthume de Moritz Lazarus sur le Renouvellement du judaïsme. — *Th. Lang :* La situation ecclésiastique et théologique en Bavière.

Août.

Bobertag : L'idée éthique de Dieu. III. — *Niebergall :* Problèmes de la théologie pratique 2. L'instruction religieuse. — *Rietschel :* La lutte pour la réforme de l'enseignement religieux dans le royaume de Saxe. I. — *B.*: Le « Moses, Jesus, Paulus » de l'assyriologue Jensen — et Guillaume Ier.

Septembre.

Niebergall : Problèmes de la théologie pratique (suite). — *Rietschel :* La lutte pour l'enseignement religieux en Saxe. II. — *B* [oehmer] *:* L'institut évangélique allemand d'archéologie de la Terre sainte à Jérusalem. — A propos du jubilé de Calvin.

Octobre.

Bernh. Weiss : Les discours de Jésus dans l'évangile de Jean. I. — *Breest :* Critiques récentes de la Bible (allemande) revisée. — *Danneil :* Nouvelles explications pratiques du Nouv. Test. I. — *Niebergall :* Problèmes de théologie pratique (fin). — *P. Friedemann :* Remarques linguistiques sur la Liturgie de l'Eglise nationale de Prusse.

Novembre.

B. Weiss : Discours de Jésus dans l'évangile de Jean. II. — *M. Riemer :* Le jubilé universitaire de Leipzig à la lumière de l'histoire de l'Eglise. — *Danneil :* Nouvelles explications pratiques du Nouv. Test. II. — *B. :* « Pasteur et sermon de village ».

Décembre.

B. Weiss : Discours de Jésus dans l'évangile de Jean. III. — *Dunkmann :* La métaphysique dans la théologie. — *A. Ludwig :* La situation ecclésiastique dans le grand-duché de Bade.

N. B. Chaque cahier mensuel commence par une courte méditation biblique et renferme, outre une « Revue ecclésiastique » du pasteur *Alfr. Eckert,* un bulletin bibliographique (« Für den Arbeitstisch ») et des extraits de publications récentes.

Evangelische Freiheit.

1909, juillet.

F. N[iebergall] : La puissance des ténèbres. — *Schuster* : Espérance de résurrection ou foi en l'éternité ? Pensées d'après Pâques. — *W. T.* : Sur le chemin du cimetière. — *Gerh. Freybe* : Que penser du jugement que Schiller porte sur la prédication de Herder ? — Le « Kirchentag ».

Août.

F. N. : Ironie. — *Reinh. Schmidt :* Que devons-nous prêcher aujourd'hui du péché et de la grâce ? — *Schwen* : Comment réacclimater la Bible au milieu du peuple ? — *Kühner* : Nouvelles images bibliques.

Septembre.

F.N. : Critique. — *F. W. Förster* : Psychoanalyse et cure d'âmes.

Octobre.

O. Baumgarten : H. Bassermann. Nécrologie. — *F. N.* : Péchés et bornes. — *Förster* : Psychoanalyse et cure d'âmes (fin). — *F. Niebergall* : Diététique homilétique. I. — *Alfr. Zillessen* : Un chapitre sur la prière liturgique.

Novembre.

F. N. : Périphérie et centre. — *Gerh. Freybe* : A propos de sermons sur l'idée de la rédemption dans le Parsifal de R. Wagner. — *F. Niebergall* : Diététique homilétique. II.

Décembre.

F. N. : Jésus et les enfants. — *Freytag* : Contribution de Norvège à l'ethnologie religieuse. — *F. Niebergall* : Diététique homilétique. III. — *K. Schmidt* : Ne conviendrait-il pas de substituer le terme de « science de la religion » à celui de « théologie » ?

N. B. Chaque livraison mensuelle débute par des « Notes bibliographiques » et se termine par une Chronique ecclésiastique; celle-ci a pour auteur le prof. *O. Baumgarten*, rédacteur en chef.

LE PESSIMISME DE JÉSUS

PAR

RAOUL DARDEL

pasteur.

S'il est un fait curieux entre tous, c'est la différence, la scission opérée de nos jours entre le christianisme et la personne de Jésus. D'une part le mépris, l'indifférence vis-à-vis du christianisme en tant que religion : les hommes n'en veulent plus. Le christianisme, disent-ils, a fait son temps. D'autre part, ceux-là même qui critiquent le christianisme rendent hommage à la personne du Christ.

Il y a là un phénomène singulier, bien propre à nous faire réfléchir, bien fait surtout pour attirer notre attention, car chose semblable ne devrait pas se présenter. En effet, le christianisme actuel, en tant que religion pratiquée, devrait tellement s'identifier au Christ historique, il devrait tellement être le prolongement de l'œuvre de Jésus qu'opérer une scission pareille devrait être chose absolument impossible. Louer l'un, admirer la personne du Christ devrait nécessairement impliquer l'admiration de la religion chrétienne, et critiquer le christianisme devrait empêcher l'admiration de la personne du Christ. Or on peut fort bien critiquer le système, la religion pratiquée par ceux qui se réclament du Christ, dire que celle-ci n'est pas meilleure que les autres et reconnaître en même temps que Jésus est venu apporter au monde un programme splendide, non encore réalisé. Pour qu'on puisse arriver à une semblable constatation, pour

qu'on puisse opposer d'une façon si nette le christianisme actuel et la personne de Jésus, il faut que la ligne de conduite indiquée par le Christ n'ait pas été suivie par ses disciples, car sans cela les louanges données au Christ devraient aussi s'adresser aux chrétiens. Or tel n'est pas le cas.

« On nous accuse d'insulter aux croyances qui, au nom d'une prédication de douceur et d'amour, nous ont fait quinze siècles de troubles, de violences, de misères. Loin de nous ce dessein. Ce qui est un reproche plus sanglant à l'Eglise que tous les blâmes de ses adversaires, c'est d'avoir définitivement failli à sa mission. Faillite, non du prophète galiléen, mais des puissances politiques qui n'acceptèrent l'évangile que pour l'approprier à leur mentalité de barbares. » (M. Clémenceau.)

Il y a là quelque chose qui doit attirer notre attention, faire soumettre nos croyances à un examen sérieux et remonter à leur source première qui est Christ, afin de nous rendre compte si nos conceptions modernes sont bien d'accord avec l'enseignement évangélique.

Notre christianisme actuel, et en particulier la notion actuelle du Royaume de Dieu, est-elle d'accord avec les enseignements de Jésus ? N'y a-t il pas au contraire un profond désaccord entre cette notion d'un Royaume qui doit réunir l'adhésion de tous les hommes, les grouper tous dans un même sentiment d'amour les uns vis-à-vis des autres : de respect, de confiance et d'adoration vis-à-vis de Dieu : n'y a-t-il pas opposition entre ce christianisme qui, dans une superbe vision d'avenir, voit toutes les barrières abaissées, tous les hommes frères, ployant les genoux devant Dieu, et le mouvement anti-religieux qui chaque jour s'accentue davantage ; avec ces hommes qui, délibérément, ne veulent : « Ni Dieu, ni maître, » mouvement tellement caractérisé dans sa tendance athéiste qu'en l'observant de près on a pu tirer cette conclusion : « Toute idée de peuple religieux doit être définitivement laissée de côté ; la religion étant chose personnelle, l'individu pourra bien être chrétien, mais quant aux masses elles ne le seront jamais. »

Cet état de choses, cet éloignement des foules de toutes les questions religieuses provient-il uniquement, comme on veut bien le prétendre et le répéter à plaisir, d'une défection de la part des chrétiens ; ou bien cette séparation qui s'accentue chaque jour entre l'homme et Dieu rentre-t-elle dans l'ordre des choses ?

En un mot, quand Jésus est venu annoncer ici bas le Royaume de Dieu, la bonne nouvelle du salut, avait-il la certitude que tous les hommes accueilleraient ses enseignements, que tous, un jour ou l'autre, dans un avenir proche ou lointain, viendraient se ranger sous son drapeau ? Dans ce cas les défections de l'heure présente, défections toujours plus nombreuses, seraient bien causées par la conduite des chrétiens qui n'ont pas su rester fidèles à leur Maître. Ou bien Jésus savait-il, prévoyait-il que seulement un certain nombre d'hommes viendraient à lui, accepteraient ses enseignements, tandis que les autres ne feraient de lui aucun cas ?

Remarquons en passant que ceux qui tout à la fois dénigrent le christianisme et admirent la personne du Christ, lui prodiguant les plus purs éloges, ne vont pas plus loin. Ils ne vont pas jusqu'à l'accepter comme Maître et se faire les champions de ses idées. Ce n'est donc pas l'inconséquence des chrétiens qui les éloigne puisqu'ils ont reconnu toute la beauté de la personne du Christ.

Cet éloignement doit donc avoir une autre cause ; Christ l'a-t-il prévue ? Dans ce cas le mouvement antireligieux, athéiste rentrerait dans l'ordre des choses. C'est donc au Christ lui-même que nous devons recourir pour avoir la solution du problème qui nous préoccupe.

Jésus savait-il que le royaume de Dieu rallierait à lui tous les hommes ou seulement une partie ? Tel est donc le problème.

* * *

Le Royaume de Dieu. Expression bien caractéristique qui semble indiquer suffisamment la nature et la composition de ce royaume, mais qui est souvent employée dans un sens un

peu spécial. Comme, dans notre étude, cette expression « Royaume de Dieu » reviendra souvent, il est utile de la définir aussi exactement que possible afin d'éviter tout malentendu.

Quelle définition donner du royaume de Dieu? *Là où la volonté de Dieu est faite.* Je crois que c'est la meilleure définition qu'on puisse donner, car elle ne restreint pas la notion de royaume. Le Royaume de Dieu, en effet, ne peut être placé dans un cadre restreint, enfermé dans d'étroites limites, car ce serait vouloir limiter Dieu lui-même. Dieu règne dans l'univers entier et son Royaume, reflet de sa personne, doit être aussi grand, aussi vaste que lui. Son Royaume se trouve partout où une créature accomplit sa volonté. Il est donc indépendant des circonstances spéciales dans lesquelles cette créature se trouve. Il n'est pas limité à un peuple, mais au contraire il abaisse les barrières et les frontières. Il est international. Il est plus encore, il est intermondial, car si les astres sont habités, ce qui n'aurait rien d'impossible, et que dans ces mondes célestes se trouvent des créatures accomplissant la volonté de Dieu son Royaume s'y trouve. Ainsi le Royaume de Dieu existe en dehors de notre globe et en supposant que tous les hommes de notre terre se révoltassent contre Dieu, son Royaume n'en existerait pas moins. Il serait privé d'une de ses provinces, mais il subsisterait quand même, car il ne dépend pas de notre terre; sa vie n'est pas liée à nos conditions particulières. Le Royaume de Dieu, c'est l'absolu, puisque Dieu en est le Roi, et vouloir le placer tout entier en un point spécial, sur la terre par exemple, serait vouloir placer l'absolu dans le limité, l'éternel dans le transitoire. Ne serait-on pas d'accord avec ce que nous venons de dire, avec cette notion d'un Royaume existant en dehors de notre économie, que, pour s'en convaincre, il suffit de passer en revue les différentes déclarations de Jésus relatives au Royaume.

« Dès ce moment Jésus commença à prêcher et à dire : Repentez-vous, car *le royaume des cieux est proche.* » (Mat. 4 : 17.)

« Heureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux *est* à eux. » (Mat. 5 : 3.)

« Heureux ceux qui sont persécutés pour la justice, car le royaume des cieux *est* à eux. » (Mat. 5 : 10.)

« *Vous n'entrerez point* dans le royaume des cieux. » (Mat. 5 : 20.)

« *Cherchez* premièrement le royaume de Dieu et sa justice. » (Mat. 6 : 33.)

« Ce ne sont pas tous ceux qui me disent : Seigneur, Seigneur ! *qui entreront* dans le royaume des cieux. » (Mat. 7 : 21.)

« Le royaume des cieux *est* proche. » (Mat. 10 : 7.)

« Si je chasse les démons par l'esprit de Dieu, *le royaume de Dieu est donc venu* jusqu'à vous. » (Mat. 12 : 28.)

« Si vous ne devenez comme de petits enfants, *vous n'entrerez point* dans le royaume des cieux. » (Mat. 18 : 3.)

« Laissez venir à moi les petits enfants... car le royaume des cieux *est* pour ceux qui leur ressemblent. » (Mat. 19 : 14.)

« *Vous fermez* le royaume des cieux.... » (Mat. 23 : 13.)

« Le temps est accompli et *le royaume de Dieu est proche.* (Marc 1 : 15.)

« Il vaut mieux pour toi *que tu entres* dans le royaume de Dieu. (Marc 9 : 47.)

« Le royaume de Dieu *est* pour ceux qui leur ressemblent. Quiconque ne recevra pas le royaume de Dieu comme un petit enfant *n'y entrera point.* (Marc 10 : 14-15.)

« Qu'il est difficile à ceux qui ont des richesses *d'entrer* dans le royaume de Dieu.... Qu'il est difficile à ceux qui se confient dans les richesses d'entrer dans le royaume de Dieu. » (Marc 10 : 23-24.)

« *Tu n'es pas* loin du royaume de Dieu. » (Marc 12 : 34.)

« Il faut que j'annonce aussi aux autres villes la bonne nouvelle du royaume de Dieu : c'est pour cela que j'ai été envoyé. » (Luc 4 : 43.)

« Il les envoya *annoncer* le royaume de Dieu. » (Luc 9 : 2.)

« Jésus leur parlait du royaume de Dieu. » (Luc 9 : 11.)

« Toi, *va annoncer* le royaume de Dieu. » (Luc 9 : 60.)

« Celui qui, après avoir mis la main à la charrue, regarde en arrière, *n'est pas propre* au royaume de Dieu. » (Luc 9 : 62.)

« Guérissez les malades qui s'y trouveront et dites-leur : *Le royaume de Dieu s'est approché de vous....* Sachez pourtant que le royaume de Dieu s'est approché de vous. » (Luc 10 : 9-11.)

« Si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, le *royaume de Dieu est donc venu* jusqu'à vous. » (Luc 11 : 20.)

« Ne crains point, petit troupeau, car il a plu à votre père *de vous donner le royaume.* » (Luc 12 : 32.)

« Le royaume de Dieu ne vient pas de manière à frapper les regards et l'on ne dira pas : Il est ici : ou il est là, car voici le royaume de Dieu *est* au dedans de vous. » (Luc 17 : 20-21.)

« Quiconque ne recevra pas le royaume de Dieu comme un petit enfant n'y entrera pas. » (Luc 18 : 17.)

« Qu'il est difficile à ceux qui ont des richesses d'entrer dans le royaume de Dieu. » (Luc 18 : 24.)

« Lorsque vous verrez ces choses arriver, sachez que le royaume de Dieu est proche. » (Luc 21 : 31.)

« Si un homme ne naît de nouveau, *il ne peut voir* le royaume de Dieu. Si un homme ne naît d'eau et d'esprit, *il ne peut entrer* dans le royaume de Dieu. » (Jean 3 : 3-5.)

« *Mon règne n'est pas de ce monde....* Mon règne n'est pas d'ici bas. » (Jean 18 : 36)

Ainsi le Royaume de Dieu existe. Jésus en parle comme d'une chose qui est déjà une réalité, qui existe en dehors de notre économie. En la personne de Jésus, ce Royaume des cieux s'est approché des hommes. Jésus est venu ici-bas pour faire de notre terre non le seul cadre du Royaume, non pour le confiner sur les quelques kilomètres carrés qui forment ce point perdu dans l'immensité des cieux et qui s'appelle la terre, mais pour faire de notre globe une province du Royaume. Jésus est donc venu pour faire connaître ce Royaume aux hommes, afin qu'ils puissent eux aussi en faire partie. C'est donc pour former un peuple de libres individua-

lités, pour grouper les forces vives, pour les mettre au service de Dieu que Jésus est venu sur la terre, qu'il a annoncé la bonne nouvelle du Royaume de Dieu.

Quelle sera la destinée de ce royaume qui cherche à gagner l'adhésion de l'humanité ? Va-t-il triompher de tous les obstacles ; va-t-il en une marche triomphante s'établir dans le monde entier ? Les hommes, considérant la grandeur de la personne du Christ, en voyant cette vie si pure, si parfaite, subjugués par son amour, remués jusque dans leur conscience par son simple regard, vont-ils, enflammés par la présence du Christ, renverser leurs idoles, abandonner le mal et faire ainsi de la terre la plus belle province du royaume ? Jésus a-t-il espéré un résultat semblable ; a-t-il vraiment cru qu'à sa parole les foules se lèveraient et acclameraient celui qui vient au nom de l'Eternel ? Ou s'est-il rendu compte de toutes les difficultés, pour ne pas dire les impossibilités, qu'il y avait à produire un semblable résultat ? De quelle manière se représentait-il l'avenir du Royaume sur la terre ; l'avenir de ce Royaume qui venait se mettre en opposition absolue avec les notions courantes et la manière de vivre des hommes ? En un mot, Jésus était-il persuadé de son triomphe (tous, sans exception, l'accueillant un jour ou l'autre), ou dans son cœur, le doute de ce triomphe terrestre ne s'est-il pas glissé : même plus, la conviction que jamais il ne rallierait la totalité des hommes.

Pour donner une solution à la question qui nous préoccupe, il nous faut tout d'abord passer en revue les paraboles. Nulle part, en effet, Jésus n'a décrit d'une manière plus complète l'histoire terrestre du royaume de Dieu, de ses différents aspects. « Le royaume des cieux est semblable... », tels sont les mots qui servent généralement d'introduction et qui définissent ainsi d'une manière exacte la vérité enseignée. C'est donc bien là que nous trouverons aussi exactement que possible la pensée de Jésus relativement au Royaume.

CHAPITRE PREMIER

LE PESSIMISME DE JÉSUS DANS LES PARABOLES DU ROYAUME

§ 1. Fondation du Royaume sur la terre. Parabole du semeur.

Mat. 13 : 3-9 ; Marc 4 : 3-9 ; Luc 8 : 5-8.

Dans cette parabole qui nous parle de l'accueil fait par les hommes (les diverses parties du champ) à la Parole de Dieu, moyen de formation du royaume (la semence), Jésus divise l'humanité, le monde dans son ensemble, en quatre parties suivant l'accueil fait à la parole et le résultat obtenu.

I. La bonne semence tombe le long du chemin.

Dans de semblables conditions, elle ne peut pénétrer. Elle rebondit à la surface du sol ; les oiseaux viennent et la mangent. Par conséquent cette graine ne produit pas le résultat attendu : elle est absolument perdue, elle n'a produit aucun effet.

A qui comparer ce chemin sinon aux indifférents, à ceux dont le cœur est blasé, endurci de telle manière que rien n'est capable de l'émouvoir ni de le faire sortir de son indifférence ?

« Quiconque entend la Parole du Royaume et ne la comprend pas, le malin vient et il enlève ce qui a été semé dans son cœur : c'est le chemin qui a reçu la semence. » (Mat. 13 : 19.)

La semence, par conséquent, par rapport à cet homme, n'a eu aucun résultat. Dans ce cœur il n'en reste aucune trace, et comme, sans la Parole (la semence), le Royaume de Dieu ne peut se développer (le fruit), cet homme ne sera donc pas un adepte du Royaume. Il caractérise dans la pensée de Jésus toute une classe d'individus pour qui le Royaume de Dieu est lettre morte.

2. La bonne semence tombe dans un endroit pierreux.

Ici également la semence ne peut arriver à maturité. Pendant un certain temps l'on a pu espérer. Elle a poussé quelques racines, produit quelques résultats, mais bientôt, sous l'influence de la sécheresse, elle périt. La graine est perdue, elle ne produira aucun fruit.

« Le terrain pierreux où elle est tombée, c'est celui qui entend la parole et la reçoit aussitôt avec joie, mais il n'y a pas en lui de racines. Il est inconscient : dès que survient la tribulation ou la persécution à cause de la Parole, aussitôt il succombe. » (Mat. 13 : 20-21.)

Nous sommes ici en présence d'une catégorie de gens en qui la parole ne porte pas de fruits. La Parole et son effet salutaire a disparu de leurs cœurs. Elle n'est pas arrivée à maturité, à produire les résultats qu'elle doit provoquer. Or la maturité de la Parole a pour effet immédiat l'accroissement du Royaume de Dieu : elle vous fait entrer dans ce Royaume. Si elle meurt avant maturité, elle n'a servi à rien, elle a été absolument inutile, puisque le but qu'elle se propose, amener à Dieu, n'a pas été atteint. C'est donc à une semblable catégorie de personnes que Jésus fait allusion ici. Des hommes pour qui la parole est absolument stérile et qui, de ce fait, ne peuvent entrer dans le Royaume de Dieu, puisqu'ils n'ont plus à leur disposition le moyen qui, seul, leur permettrait d'y arriver.

Dira-t-on que cette semence pourra un jour repousser dans leur cœur ? Affirmer chose semblable serait se mettre en contradiction directe avec l'enseignement de Jésus.

« Mais le soleil s'étant levé, la plante frappée de ses feux, et n'ayant pas de racines, sécha. » (Mat. 13 : 9.) C'est dire que la semence déposée dans ce terrain n'a pu arriver à maturité. Or, un grain de blé qui ne produit pas un épi est un grain perdu. Les gens qui lui sont semblables sont donc bien, selon Jésus, perdus pour le Royaume de Dieu puisque la Parole, moyen d'expansion de celui-ci, a péri desséchée dans leur cœur.

3. La bonne semence tombe parmi les épines.

Troisième catégorie également perdue pour le Royaume de Dieu. Le semeur qui a laissé tomber ainsi sa semence dans des endroits impropres à la culture, abandonne tout espoir de la voir croître. Il sait que pour lui elle est perdue, que rien ne pourra faire recroître ou reverdir la jeune pousse qui aura été desséchée dans les pierres ou étouffée parmi les épines. C'est donc une perte sèche. C'est autant de moins qu'au jour de la moisson il ne pourra récolter.

« Celui qui a reçu la semence parmi les épines, c'est celui qui entend la parole, et les soucis du monde et la séduction des richesses étouffent la Parole et elle devient infructueuse. » (Mat. 13 : 22.)

Infructueuse ! Pour un temps seulement ? Non, car les soucis de ce monde, la séduction des richesses pour celui qui y est adonné durera autant que sa vie elle-même, attendu que le seul moyen d'orienter cette existence dans une autre direction aura complètement échoué.

Elle devient infructueuse. Comment être plus catégorique que ne l'a été ici le Christ. D'après lui, ceux-là sont bien perdus pour le Royaume.

La richesse, les soucis occupent tout leur temps. Ils ne peuvent penser à autre chose. Tout leur temps est pris, rempli, plus une minule pour réfléchir à autre chose de plus élevé. Les réalités spirituelles ne rencontrent aucun écho dans ces cœurs : seule l'agitation terrestre les emplit et les contente. Le Royaume de Dieu est donc aussi perdu pour ceux-là puisque la parole est restée stérile, incapable de dissiper cette agitation.

4. La bonne semence tombe dans la bonne terre.

Ce sont ceux qui reçoivent la Parole, qui la gardent et la mettent en pratique. C'est seulement ici que la semence porte des fruits et réalise le but pour lequel on l'a semée. Le Royaume de Dieu peut s'établir dans ces cœurs, car ils s'efforcent de faire la volonté de Dieu.

« La bonne terre ensemencée, c'est celui qui entend la Parole et la comprend. » (Mat. 13 : 23.) Pour ceux-là seuls, le Royaume de Dieu devient une réalité puisque la Parole a porté du fruit, leur a ouvert les portes du Royaume.

Quelle conclusion tirer de cette parabole ? Peut-on en conclure que Jésus était optimiste ? Se figurait-il que sa parole, l'Evangile, serait reçu par tous sans exception ? Ne nous montre-t-il pas au contraire dans cette parabole, et cela d'une manière évidente, indiscutable même, qu'il allait y avoir du déchet ; que sur beaucoup l'Evangile n'aurait aucune prise. Mais, dira-t-on peut-être, le chemin, les endroits rocailleux et épineux de la parabole ne forment qu'une minime partie. Le champ est si vaste que, par comparaison, les quelques graines tombées à côté peuvent être considérées comme quantité infime. Un semeur serait bien maladroit s'il jetait la plus grande partie de son blé dans des endroits impropres à la culture.

Le champ est vaste ! mais les endroits impropres au développement de la graine ne le sont-ils pas également ? Prenons par exemple la troisième catégorie de la parabole, les épines, ceux qui se font du souci. Ceux que le souci de la vie journalière préoccupe, ceux qui ne vivent que pour songer au lendemain, pour le peupler de toutes sortes de difficultés ; ceux qui vivent sans pouvoir détacher leur regard de l'ornière habituelle : ceux-là, dans l'esprit de Jésus, sont assimilés à la graine qui meurt avant maturité. Ils ne sont pas de ceux qui font la volonté de Dieu et par conséquent ils ne font pas partie de son Royaume. Ils sont perdus pour Dieu, car la semence divine a péri étouffée en leur cœur par les préoccupations matérielles. Qui dira que les personnes qui se font du souci, qui dans leur vie quotidienne sont toujours absorbées par leurs affaires, par l'unique souci de gagner toujours davantage ou d'équilibrer le mieux possible un budget, difficile à boucler parfois ; qui dira que ceux-là ne sont pas les plus nombreux sur la terre ? Combien sont-ils, et même chez les chrétiens, ceux qui mettent en pratique, d'une manière absolue, cette déclaration du Christ : « Ne

vous mettez point en souci disant : Que mangerons-nous ou que boirons-nous, ou de quoi nous vêtirons-nous ? Car ce sont les païens qui recherchent toutes ces choses et votre Père céleste sait que vous en avez besoin. Cherchez premièrement le Royaume de Dieu et sa justice et tout cela vous sera donné par dessus. » (Mat. 6 : 31-33.)

Sont-ils donc bien nombreux ceux qui ont une confiance aveugle en ces paroles du Christ ? Ce sont les païens qui s'inquiètent avant tout des choses matérielles : les païens, c'est à dire ceux qui ne font pas partie du Royaume de Dieu.

Sont-ils donc la majorité ceux qui recherchent le Royaume ? ceux chez lesquels la semence n'a pas été étouffée par d'autres préoccupations ? Et en admettant que ceux qui recherchent en premier lieu le Royaume pour s'occuper ensuite des choses matérielles de la vie, soient la majorité ; en admettant même que les trois terrains de la parabole du Semeur ne forment à eux seuls qu'une quantité négligeable, pourrait-on affirmer encore que Jésus était un optimiste ?

L'optimisme chrétien postule le triomphe absolu de Dieu : tous les hommes se courbant devant lui, tous, sans exception. L'optimisme, en effet, n'admet pas d'exception ; il ne lui en faut pas, car, s'il en admettait la possibilité, il ne serait plus l'optimisme. Seulement, avec une pareille conception, notre parabole du Semeur n'a plus sa raison d'être et l'on se demande pourquoi Jésus l'a prononcée. Les différents terrains à quoi correspondent-ils alors ? A rien. Si Jésus était aussi optimiste que l'on veut bien le prétendre, il aurait parlé seulement d'un terrain dans lequel tombent tous les grains, ceux-ci arrivant tous à maturité, quelques-uns avec un peu de retard, mais sans qu'un seul ne se perde. Or, dans la parabole, trois fois revient l'expression « la graine périt ». Les oiseaux la mangent... elle sécha... elle étouffa... Jésus voit et annonce donc qu'il y aura des hommes qui ne voudront pas de sa parole : des hommes pour qui le Royaume de Dieu sera fermé et l'Evangile lettre close, non par la faute d'autrui, mais parce que, la terre étant pour eux le but et la fin de tout, ils ne veulent pas en détacher leur regard. Ce sont donc eux-

mêmes qui, par leur genre de vie, leurs soucis, leur manque de confiance, restent dans l'ornière ancienne, étouffant ainsi en eux les germes libérateurs de la Parole. Jésus ne se faisait pas d'illusions ; les luttes à soutenir, les obstacles à surmonter, en le mettant chaque jour en contact avec le cœur humain, l'empêchaient de vivre d'illusions ou de vains espoirs. Il jetait à pleine main la semence, infatigable il allait, mais d'autre part il savait que beaucoup ne l'accueilleraient pas. Telle est la conclusion qui ressort avec évidence de l'étude de cette parabole.

Comment appeler la disposition d'esprit qui met ainsi sur toutes choses une teinte si mélancolique, sinon du mot de pessimisme ?

§ 2. Extension du Royaume. Paraboles du grain de sénevé et du levain.

Mat. 13 : 24-30 ; Marc 4 : 30-32 ; Luc 13 : 18-19.

La parabole du grain de sénevé nous indique de quelle manière grandit le Royaume. D'un petit commencement, de quelque chose d'imperceptible, surgit une plante qui grandit et qui, dans ses rameaux, peut abriter les oiseaux du ciel. Poussés par des motifs divers, ceux-ci viennent y établir leur demeure. Parmi ces habitants, il y en a de bons ; il y a également des espèces nuisibles qui ne viennent s'abriter dans les rameaux de cet arbre que parce qu'il peut faciliter leurs desseins. Semblables à eux, combien viennent s'abriter à l'ombre des temples ? Combien prennent le titre de chrétien uniquement poussés par l'intérêt, parce que cela peut favoriser leurs affaires. Dire que tous ceux qui se réclament du Royaume de Dieu en font réellement partie, n'est-ce pas aller un peu loin ? Combien n'ont usurpé ce titre que pour cacher des menées ténébreuses : que de Tartuffes dans le sein des églises. Ceux-là sont bien semblables à ces oiseaux nuisibles qui, du ciel où ils accomplissaient leurs exactions, sont venus établir leur demeure dans les branches de l'arbre qui leur était le plus profitable.

La parabole du levain réfléchit une pensée identique. Elle décrit l'effet produit dans le monde par le christianisme, puissance dynamique, qui produit par son expansion des fruits divers. Le levain fait lever toute la pâte ; le christianisme va transformer peu à peu l'humanité, sans pour cela la rendre chrétienne. Remarquons en passant que toute la pâte ne se transforme pas en levain. Celui-ci, mis en petite quantité, fait lever toute la pâte, bon gré mal gré, mais il ne la transforme pas Le monde, effectivement, sous la poussée de l'esprit de l'Evangile, a évolué ; d'importantes modifications ont eu lieu. Ces amélioralions obtenues, nous les devons bien à l'Evangile, mais il n'a pas fait de l'humanité, dont il a changé les lois et les coutumes oppressives, un peuple de croyants.

§ 3. **Valeur du Royaume. Parabole du trésor caché et de la perle.**

Mat. 13 : 44-46.

La leçon qui se dégage de ces deux courtes paraboles est celle de la valeur du Royaume, de l'attrait exercé par lui sur qui le trouve. Le Royaume de Dieu est un trésor. Un trésor! ce mot évoque immédiatement dans la pensée humaine une vision d'argent ou d'or.

Un trésor ! vision de bonheur, d'aisance, de joies innombrables, de plaisirs sans cesse renouvelés. Un trésor ! les hommes ne donnent ce nom qu'à ce qui leur agrémente l'existence, et, seul, l'argent mérite ce nom car, seul, il répond à l'idéal de l'humanité. Pour beaucoup, le seul trésor enviable c'est l'argent, parce que seul il facilite la vie, la rend moins pénible. Lui seul assure le pain, le chauffage, le vêtement. Lui seul permet de donner les soins voulus quand la maladie vient frapper ceux que l'on aime. L'argent seul permet d'avoir moins de soucis, car sa possession assure la vie matérielle ; il est bien le trésor par excellence.

Christ prend ce terme de trésor, ce mot qui répond si bien à la seule pensée de tant d'hommes, et l'applique au Royaume de Dieu. Celui-ci, dit-il, est un trésor. Par là même, il affirme

que Dieu donne aux hommes ce dont ils ont besoin : que ceux qui ont mis en lui leur confiance sont assurés de l'avenir. Ceux qui sont décidés à faire la volonté de Dieu, il ne les laissera manquer de rien, et, de même qu'un trésor leur donnerait chaque jour ce qui leur est nécessaire, Dieu leur rendra la vie moins pénible, car il allégera leurs soucis, leurs inquiétudes, et, à toutes les angoisses de la vie journalière, à toutes les difficultés de l'existence, il opposera plus de paix, de bonheur et d'amour.

« Ne vous inquiétez pas pour votre vie de ce que vous mangerez ou boirez ; ni pour votre corps de quoi vous le vêtirez. La vie n'est-elle pas plus que la nourriture et le corps plus que le vêtement ? Regardez les oiseaux du ciel, ils ne sèment ni ne moissonnent, ils n'amassent rien dans les greniers, et votre Père céleste les nourrit. Ne valez-vous pas beaucoup plus qu'eux ? Qui de vous, à force de soucis, pourrait ajouter une coudée à la longueur de sa vie ? Et pourquoi vous inquiétez-vous pour le vêtement ? Considérez les lis des champs comment ils croissent. Ils ne travaillent ni ne filent et cependant je vous dis que Salomon même, dans toute sa gloire, n'a pas été vêtu comme l'un d'eux. Que si Dieu revêt ainsi l'herbe des champs, qui est aujourd'hui et demain sera jetée au four, ne le fera-t-il pas bien plus pour vous, gens de peu de foi ? Ne vous mettez donc point en soucis, disant : Que mangerons-nous ou que boirons-nous ou de quoi nous vêtirons-nous ? Ce sont les païens qui recherchent toutes ces choses et votre Père céleste sait que vous en avez besoin. Cherchez premièrement le Royaume de Dieu et sa justice et tout cela vous sera donné par dessus. N'ayez point souci du lendemain : le lendemain aura souci de lui-même. A chaque jour suffit sa peine. » (Mat. 6 : 25-34 cf. Luc 12 : 22-31.)

Ce qui procure moins de souci peut être appelé à juste titre un trésor, or le Royaume de Dieu mérite bien cette appellation puisqu'il produit de semblables résultats et qu'il permet à l'âme de vivre plus joyeusement. Le Royaume de Dieu est donc bien un trésor dans toute l'acception du mot. Mais si telle est sa nature, pourquoi les hommes ne s'em-

parent-ils pas de ce trésor mis à leur portée ? Pourquoi en face de lui n'assistons-nous pas à cette course en avant qui se produit pour la possession des biens terrestres ? Pourquoi les hommes ne veulent-ils pas de ce trésor qui leur est offert depuis vingt siècles ?

Si, plaçant un trésor devant une foule, nous annoncions qu'il est à la disposition de ceux qui pourront s'en emparer, que celui qui l'atteindra en sera le possesseur, nous verrions se dérouler une scène caractéristique : cette foule se ruant en avant pour donner assaut à ce trésor et chacun déployant toute l'énergie dont il est capable afin d'en devenir l'heureux possesseur. Pourquoi n'en est-il pas de même pour le Royaume de Dieu, qui se présente au monde sous le même aspect ?

« Parce que les résultats pratiques provenant de la possession du Royaume ne sont pas aussi palpables que ceux produits par l'argent. » Cette réponse n'est pas satisfaisante, car les résultats produits peuvent se voir tout aussi bien que ceux effectués avec le secours de l'argent. Il ne manque pas de vies chrétiennes dans lesquelles la réalisation des promesses de Jésus est puissamment et évidemment démontrée. Mais alors pourquoi, malgré cela, le monde ne veut-il pas du seul trésor qui mérite ce nom ; de ce trésor qui seul peut assouvir pleinement les aspirations et les besoins de l'humanité ? Christ se charge lui-même de répondre à cette angoissante question.

§ 4. Obstacles au Royaume.
Parabole de l'ivraie et du bon grain.

Mat. 13 : 24-30.

Pourquoi dans le champ trouvons-nous tant de choses mauvaises ou, si nous généralisons, pourquoi le monde est-il partagé ? Pourquoi y a-t-il d'un côté des hommes qui veulent faire la volonté de Dieu et d'autre part tant d'êtres qui ne veulent de l'Evangile à aucun prix ? Une telle chose n'est-elle que momentanée ? Quelle est la raison de cet état de choses ?

Jésus, dans l'explication qu'il donne de cette parabole

(Mat. 13 : 37-43), n'hésite pas à répondre : « C'est un ennemi qui a fait cela » (v. 28). Il y a donc un être qui est l'ennemi du Royaume de Dieu et qui travaille au sein de l'humanité pour annihiler les efforts accomplis par le Christ. Cet ennemi tiendra en échec le Royaume, il arrivera même à en empêcher l'épanouissement sur la terre. Jésus est tellement convaincu de ce fait que dans l'explication qu'il donne de cette parabole, il divise l'humanité en deux parties :

1° Ceux qui obéissent à Dieu. « La bonne semence ce sont les enfants du Royaume » (v. 38 *a*).

2° Ceux qui se sont révoltés contre Dieu, qui ne veulent pas de l'Evangile. Ceux-là il les compare à l'ivraie. « L'ivraie, ce sont les enfants du Malin » (v. 38 *b*).

Celui qui a produit un semblable résultat, c'est le DIABLE [1].

[1] La croyance au diable semble à notre époque quelque chose de suranné. Le diable, ce mot seul amène sur les lèvres un sourire railleur. Cette notion d'un diable qui travaille dans le monde contre Dieu est digne, dit-on, de la vieille orthodoxie. On pouvait y croire il y a cent ans. Satan n'a jamais existé d'une manière personnelle. Ce terme n'est employé par Jésus que pour désigner le mal dans son ensemble. Cette question ne mérite pas d'être traitée d'une façon si dédaigneuse, car elle a plus d'importance qu'on ne se l'imagine. Christ a cru au diable. Pour lui c'était une personne agissante et non pas une idée, une simple façon de se représenter le mal dans son ensemble. Pour Jésus, Satan, le Prince des ténèbres, le Père du Mensonge, le Prince de ce Monde était une réalité et non point la représentation de l'idée de mensonge, de ténèbres. Jésus a cru qu'il était venu combattre contre lui ici-bas. Si donc nous disons que cette personnalité mystérieuse désignée par Jésus sous le nom de diable n'a été pour lui que la personnification de l'idée du mal, pourquoi ne procède-t-on pas de la même façon à l'égard de la personnalité de Dieu ? Christ y a cru au même titre qu'au diable, et si dans l'un il faut voir la personnification d'une idée, pourquoi faire de l'autre une personnalité particulière ? Si Satan n'était pour Jésus qu'une représentation, Dieu ne doit être aussi pour lui que la personnification de l'idée du bien, du vrai, du beau et non pas un Père. Si donc nous mettons à la base de nos croyances les déclarations du Christ et que nous admettions qu'il a cru en un Dieu personnel, pour ces mêmes raisons nous devons ajouter créance à ses déclarations relatives à la personne de Satan.

« La plus grande partie des soi-disant hommes instruits reconnaît d'une part que la croyance à un Dieu personnel est le fondement indispensable de la religion et de l'autre rejette la croyance à un diable personnel comme une superstition absurde du moyen âge. Chez les chrétiens instruits, cette inconséquence est d'autant plus blâmable et incompréhensible que les deux dogmes représentent des

Jésus ne se fait donc aucune illusion, il sait qu'il y a un ennemi du Royaume, que l'expansion de celui-ci sur la terre se heurtera à de grandes difficultés, car l'adversaire est là qui veille. Il résistera au Royaume et dans sa lutte contre Jésus il entraînera même une partie de l'humanité. Ainsi la cause de la non acceptation du Royaume par tous les hommes provient des insinuations d'un ennemi. Mais provient-elle uniquement de là ?

Si la personne de Satan joue un rôle considérable comme obstacle au Royaume, il est en effet d'autres difficultés qui proviennent des conditions à remplir pour faire partie du Royaume. Ces conditions sont pour le Christ une nouvelle cause de doute quant au salut de l'humanité dans son ensemble.

§ 5. Conditions d'entrée dans le Royaume. Parabole des noces.

Mat. 22 : 1-14.

Le diable n'est pas le seul obstacle au Royaume. A son action vient s'ajouter une difficulté de plus, un obstacle résultant de la nature même du Royaume. On ne peut pas entrer dans celui-ci n'importe comment. Il n'est pas ouvert à tous vents. Ce n'est pas une demeure dans laquelle on peut pénétrer comme bon vous semble. Pour faire partie du Royaume il y a certaines conditions à remplir, certaines formalités, si l'on peut s'exprimer ainsi, à accomplir pour en franchir la porte, pour y être admis. Formalités, hâtons-nous d'ajouter, qui sont toutes morales et qui sont à la portée de tous, du plus humble, du plus inintelligent, mais, si simples soient-elles, il faut absolument les remplir. C'est là ce que nous enseigne d'une façon nette et précise la parabole des noces.

parties également essentielles de la véritable foi chrétienne. Des théologiens libéraux ont d'ailleurs maintes fois cherché à écarter le diable personnel de la doctrine chrétienne et à le représenter seulement comme la personnification de l'idée du mensonge, comme le génie du mal. Pour la même raison nous devrions mettre à la place du Dieu personnel l'idée personnifiée du vrai, le génie du bien. » Haeckel, *Monisme*, p. 53-54.

Pour avoir part au Royaume, il faut revêtir la robe de noces. Cette condition peut paraître bien mesquine, mais si peu importante qu'elle puisse sembler tous doivent s'y soumettre.

A la base de toute société se trouve un règlement qu'il faut accepter si l'on veut en faire partie. Chaque société a son drapeau, a un but qu'elle veut atteindre et une devise qu'il faut adopter. Si donc l'on veut devenir membre d'une société quelconque, la première chose à faire est de prendre connaissance de ses statuts et règlements, puis d'y souscrire volontairement et de s'y conformer. Pour le Royaume de Dieu il en va de même. Pour en faire partie il faut accomplir la volonté de Dieu.

Après la note triste du début de la parabole, les invités déclinant tous l'invitation, c'est l'optimisme qui semble triompher. Après la tristesse, c'est la joie qui paraît l'emporter. Les serviteurs se répandent le long des chemins et ramènent *tous ceux* qu'ils rencontrent, tant mauvais que bons. Ceux qui le long des chemins se traînaient misérablement, se demandant où ils pourraient trouver la nourriture dont ils avaient un pressant besoin, le morceau de pain qui ranimerait leurs forces défaillantes ; ceux qui ne savaient où trouver un endroit pour se reposer de leurs fatigues ; ceux qui cherchaient dans la contemplation de la nature un adoucissement à leurs peines ; honnêtes ou misérables, tous maintenant se pressent dans la salle des noces, dans cette salle rutilante de lumière et de beauté. Tous vont pouvoir connaître la joie, l'allégresse. Le roi a ouvert à tous les portes de son palais.

Cependant, avant de franchir le seuil de la salle de fête, tous ont dû se plier à une règle, tous ont dû revêtir la robe de noces, robe qui couvrait et qui cachait les haillons des plus misérables, habit qui les mettait tous, à quelque degré de la société qu'ils appartinssent, sur le même pied.

Cette impression de joie qui se dégage du début de la deuxième partie de la parabole est du reste de courte durée et le cœur qui, au début du récit, s'était épanoui, se con-

tracte douloureusement en assistant au dénouement de ce qui pour tous aurait dû être une cause de joie parfaite.

Un homme n'a pas voulu se soumettre à la loi commune, il n'a pas voulu revêtir la robe de noces qui lui était offerte. Il se trouvait, sans doute, parfaitement présentable. Il estimait peut-être que revêtir cette robe serait faire croire que, semblable aux autres, il n'avait pour tout habillement que des haillons.

Quelle va être pour lui la conséquence d'une pareille manière de faire? Le roi entre dans la salle du festin et le voyant, s'approche de lui et dit : « Mon ami, comment es-tu entré ici sans avoir un habit de noces? » Après avoir posé cette question, que va faire le roi? Cet homme rebelle à ses exigences va-t-il être quand même autorisé à prendre part à la fête? Va-t-on aller lui chercher la robe délaissée et l'en revêtir de force? Le roi dit à ses serviteurs : « Liez-le pieds et mains et jetez-le dans les ténèbres du dehors. » Comment être plus catégorique? C'est l'expulsion complète de la salle de fête. Le roi ne lui dit pas : « Tu n'as pas ta robe, cela ne fait rien » ou « Va chercher une robe et tu pourras rester ici. » Il le chasse au contraire de sa présence. Le royaume de lumière est donc fermé à jamais pour cet être qui n'a pas jugé bon d'obéir aux prescriptions du roi.

Cette parabole, optimiste dans son début, se termine par cette scène tragique et par cette note pessimiste; malgré tout ce que le roi a fait, il y en a qui n'ont pas voulu lui obéir. « Il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus, » peu qui se soumettent à Dieu pour faire sa volonté. Ainsi Jésus reconnaît que, si beau que soit le Royaume de Dieu, si simples que puissent en être les conditions d'entrée, il y aura des hommes qui ne voudront pas y souscrire et qui de ce fait se fermeront d'eux-mêmes les portes du Royaume

Le diable n'est donc pas seul à agir contre le Royaume. A cette première cause d'insuccès pour l'Evangile vient s'en ajouter une seconde résultant de l'organisation même du Royaume. Celui-ci est ouvert à tous, il est à la portée de tout homme, quelle que soit sa vie ou sa position, mais il

possède une porte par laquelle il faut passer, entrée qui est la même pour tous et qui place ainsi les hommes sur le terrain de la plus parfaite égalité. Seulement ceux-ci sont trop orgueilleux pour reconnaître qu'entre eux et un être tombé aussi bas que possible il n'y a pas de différence, et cette parfaite égalité dans le mal révolte leur orgueil. Ils consentiraient bien encore à faire partie du Royaume, à en savourer les joies, mais ils ne veulent en assumer ni les devoirs ni les responsabilités. C'est donc à cause même de ces devoirs que le Royaume de Dieu ne recueillera jamais leur adhésion.

Ainsi les deux grands obstacles sont donc d'une part l'ennemi, Satan, et d'autre part les conditions d'entrée du Royaume. Or ces deux causes agissent l'une sur l'autre : elles sont comme le complément l'une de l'autre. D'une part Satan, l'ennemi, s'efforçant d'empêcher l'homme de souscrire aux conditions du Christ. D'autre part ces conditions elles-mêmes provoquant chez l'individu un moment de réflexion, d'hésitation dont l'ennemi profite pour l'empêcher d'y souscrire. Il y a donc action et réaction et l'on comprend fort bien qu'en présence de telles certitudes Jésus ait pu être pessimiste quant à l'avenir du Royaume sur la terre.

Mais si l'ennemi n'était pas à l'œuvre, dit-on, tous arriveraient au salut. Si les hommes n'étaient pas aveuglés par le mal, ils accepteraient les conditions posées par le Christ. Si les chrétiens étaient plus conséquents, s'ils avaient des vies plus consacrées, s'ils brillaient réellement comme des flambeaux au sein de l'humanité, ils amèneraient la transformation de ceux qui sont aveuglés par le mal. Ce sont les inconséquences des chrétiens qui empêchent un grand nombre de parvenir au Royaume.

Cette manière de raisonner revient à dire ceci :

« Si l'ennemi n'était pas à l'œuvre dans le monde et si les chrétiens étaient parfaits, l'humanité tout entière accepterait Jésus comme son Roi. »

Je me demande en présence de cet argument si Jésus aurait eu encore besoin de venir sur notre terre, l'ennemi

n'existant pas. Du reste, se demander ce qui pourrait se passer dans le cas de non existence de l'ennemi, c'est sortir de la question, c'est entrer dans le domaine des pures suppositions, de la spéculation la plus hardie et la plus contestable. Notre but est de rester dans le domaine des faits, de garder comme base les déclarations de Jésus ; or rien ne nous permet de supposer que, même en l'absence de l'ennemi, les hommes auraient souscrit aux conditions du Royaume. Du reste cette restriction ne tient aucun compte de la réalité. Nous sommes placés dans certaines conditions ; Christ est venu nous appeler au Royaume, l'ennemi s'efforce de nous en détourner ; tel est le bilan de la situation. Pour rester d'accord avec les faits, il faut tenir compte de ces éléments. Jésus est venu ici-bas pour lutter contre cet ennemi, et vouloir dire ce qui se passerait sans l'existence de l'adversaire serait nous transporter dans un monde n'ayant aucun rapport avec le nôtre, nous transporter dans un monde illusoire et fantaisiste.

D'autre part l'objection tirée de l'inconséquence des chrétiens ne me paraît ni plus convaincante ni plus solide, cet argument n'étant souvent qu'une excuse donnée pour couvrir les motifs pour lesquels on ne veut pas de Dieu.

L'argument tiré de l'inconséquence des chrétiens n'a en effet pas l'importance qu'on veut bien lui donner. Pour nous en convaincre prenons comme exemple l'attitude des hommes vis-à-vis de Jésus. Certes, s'il fut ici-bas un homme conséquent jusque dans les moindres détails de la vie, ce fut bien Jésus. S'il y eut une vie pure, exempte de toute faiblesse, de toute compromission, de tout manquement ; s'il y eut une vie véritablement modèle sous tous les rapports, ce fut certainement celle du Christ. Ses ennemis mêmes sont obligés de s'incliner devant sa supériorité morale. C'est en vain qu'ils cherchent dans son existence de quoi pouvoir l'accuser. Ils sont obligés de reconnaître que dans cette vie il n'y a aucune ombre. C'est donc une vie lumineuse, toujours d'accord avec elle-même, toujours mise au service du bien, du vrai, qu'ils ont devant eux. Si donc la seule inconséquence des chrétiens

éloignait les hommes de Dieu, pendant la vie du Christ, pendant le cours de cette existence sans défaillance, les hommes en foule auraient dû venir à lui, l'accepter comme leur Maître. Or il n'en est rien. Cette vie si consacrée ne l'a pas empêché d'être repoussé par un grand nombre d'hommes et même elle n'a réussi, chez ceux-ci, qu'à déchaîner toujours plus de haine contre lui à mesure que son œuvre d'amour s'accomplissait plus complètement. Or cette hostilité doit nécessairement avoir une cause. On ne peut pas dire que la cause de l'insuccès de Christ résidait en ses inconséquences, puisque ses ennemis eux-mêmes reconnaissaient qu'en lui il n'y avait point de mal. La cause de cet insuccès, comment ne pas la voir dans l'ennemi qui travaille contre Jésus? Pour Christ ce ne seront pas les faiblesses de ses disciples qui empêcheront l'œuvre commencée de progresser. Il a vu l'accueil que l'humanité lui avait fait, à lui le Saint et le Juste, et d'avance il avertit ses disciples.

Il ne leur fait pas entrevoir la conversion intégrale du monde, il ne leur dit pas qu'attentifs à leur voix les hommes les écouteront. Au contraire il leur dit que là où le Maître n'a pas réussi, eux ne doivent pas s'attendre à recueillir des lauriers. Si la vie de Jésus chez beaucoup n'a amené aucun changement, celle de ses disciples n'aura pas davantage de succès.

« Le disciple n'est pas au-dessus du Maître, ni le serviteur au-dessus de son Seigneur. Il suffit au serviteur d'être comme son maître et au serviteur comme son seigneur. S'ils ont appelé le père de famille Beelzébub, combien plus ceux de sa maison. » (Mat. 10 : 24-25.)

Ainsi l'objection tirée de l'infidélité des chrétiens, cause de l'éloignement des foules, n'a pas de consistance en elle-même et croule devant les fails. Les hommes n'ont pas voulu se soumettre devant le Christ. La lumière est venue dans le monde et celui-ci a préféré les ténèbres. Croire que tous se soumettront dans l'avenir est se bercer de douces illusions. En effet, si devant le Christ on a trouvé des excuses pour ne pas l'accepter, combien maintenant est-il facile pour ceux

qui ne veulent pas de Dieu de prétexter les inconséquences des représentants de l'Evangile. Ainsi, quoique nous fassions, il y aura toujours des hommes qui ne voudront pas de Dieu.

Cette affirmation, qu'on trouvera peut-être hardie ou exagérée, est pourtant la conclusion à laquelle en arrive Jésus. Elle n'est que la conséquence logique du fait que pour entrer dans le Royaume il faut passer par la porte étroite, par la nouvelle naissance, la conversion.

§ 6. Accomplissement du Royaume. Paraboles de l'ivraie (2e partie), du filet, des dix vierges, des talents.

Mat. 13 : 28-30 ; 13 : 47-50 ; 25 : 8-12 ; 25 : 14-30 ; cf. Luc 19 : 11-27.

Dans ces paraboles, c'est l'idée de la réalisation du Royaume qui est développée. Ce Royaume à un moment donné s'épanouira, mais comment se réalisera-t-il ? Sera-ce suivant la conception optimiste : tous les hommes à un moment donné, lointain sans doute, mais qui arrivera un jour, acclamant l'Eternel et, par ce fait, le mal disparaissant de la surface du monde. Le Royaume de Dieu s'établissant ainsi sans lutte finale, sans perdre un seul être puisque le mal aura été librement abandonné par tous. Ou bien Dieu ne sera-t-il pas obligé de supprimer premièrement les révoltés, ceux-ci ne voulant à aucun prix faire sa volonté.

Si nous prenons l'explication donnée par Jésus de la parabole de l'ivraie, nous voyons qu'il déclare catégoriquement que les hommes n'abandonneront pas le mal et qu'ainsi le Royaume ne pourra s'épanouir parfaitement qu'après leur suppression. « Comme on arrache l'ivraie et qu'on la brûle au feu, il en sera de même à la fin du monde. Le Fils de l'homme enverra ses anges qui arracheront de son Royaume tous les scandales et ceux qui commettent l'iniquité. » (Mat. 13 : 40-41.) Comment être plus catégorique, comment affirmer encore devant de semblables déclarations que Jésus était

un optimiste et que le Royaume s'établira parfaitement sur la terre, l'humanité entière l'accueillant comme son roi? Pour Jésus ceux qui commettent l'iniquité ne participeront pas au Royaume; ses portes leur en seront fermées; ils ne le verront pas, car il ne pourra s'épanouir pleinement qu'au moment où les révoltés, Satan en tête, auront subi le sort de l'ivraie, c'est-à-dire auront été supprimés. Ce n'est donc pas seulement le mal qui aura disparu par le fait que personne ne l'accomplira plus, mais parce que ceux qui le commettaient auront été détruits également. Ces affirmations viennent donc s'inscrire en faux contre la théorie optimiste. Celle-ci, qui voit tout en beau, en bien, qui voit tous les hommes acclamant Dieu, ne tient aucun compte des déclarations de Jésus. Christ voit toute une partie de l'humanité sombrer dans son péché, sans que rien puisse la sauver et, pour qu'un jour la justice puisse triompher, il faudra que Dieu supprime ces êtres qui n'ont répondu à son amour que par des cris de haine.

Est-ce de l'optimisme? Celui qui représente sous des couleurs aussi sombres les préliminaires de l'épanouissement du Royaume n'est-il pas au contraire un profond pessimiste?

La parabole du filet exprime la même pensée. Le filet jeté à la mer ramène sur le rivage quantité de poissons. Sont-ils tous bons?

Non, déclare Jésus, il y en a de bons et de mauvais; il y a un déchet. Mais ce déchet, dans quelle proportion sera-t-il? Sera-t-il grand ou petit? Ceux qui accepteront Jésus comme maître seront-ils plus nombreux que ceux qui l'auront renié ou sera-ce le contraire? Sur ce point particulier Jésus ne nous a rien laissé de précis, car il ne préjuge pas de l'avenir, il ne se lance pas dans le domaine de la spéculation ou de l'hypothèse. Il reste toujours sur le terrain des faits. Il ne nous dit pas: le déchet, la proportion des hommes ne voulant pas de Dieu sera de tant par rapport aux croyants. Il déclare simplement qu'il y aura un déchet, qu'il y aura des hommes qui ne voudront pas faire la volonté de Dieu.

Ce déchet, quel sort subira-t-il? Quel sera le procédé em-

ployé pour réduire ce dernier obstacle à l'épanouissement du Royaume ?

« Les pêcheurs, s'étant assis, mettent à part dans des vases ce qui est bon et rejettent ce qui ne vaut rien. Il en sera de même à la fin du monde, les anges viendront et *ôteront* les méchants du milieu des justes. » (Mat. 13 : 48-49.)

La parabole des dix vierges est plus catégorique : la note pessimiste s'y fait sentir plus que nulle part ailleurs. Dans les autres paraboles, du commencement à la fin de leur développement, Jésus établissait une opposition entre les bons éléments et les mauvais. Avec la parabole des vierges il en est autrement. Toutes s'endorment, sages ou folles. Pas une ne peut supporter les fatigues de la veille, la longueur de l'attente. Entre elles, au point de vue extérieur, pas la moindre différence. Un observateur ne pourrait pas, devant ces vierges endormies, désigner sûrement celles qui sont sages et celles qui ne le sont pas. Un seul spectacle s'offre à lui : celui du sommeil, de l'immobilité, Jésus nous montre que dans l'attente de son retour, de l'heure où enfin le Royaume de Dieu pourra pleinement s'épanouir, tous s'endorment. La fatigue de l'attente lassera même les plus persévérants. Que cela est loin de l'optimisme qui veut que grandisse au sein de l'humanité, avec le défilé des ans, le désir de voir Jésus, la soif de Dieu !

Au lieu de cet avenir de travail et de foi active, Jésus voit un temps de tiédeur, de marasme chez ceux-là même qui se réclament de lui. Eux qui devraient pouvoir supporter victorieusement la longueur de l'attente, semblables aux autres, ils cèdent bientôt à la fatigue, au découragement peut-être, et s'endorment à leur tour. C'est le sommeil, l'indifférence religieuse qui règne au sein de l'humanité. Une période absolument morte, sans aucun fruit, sans le moindre résultat, tel est l'avenir qui apparaît à Jésus et qu'il nous dépeint dans la première partie de cette parabole.

C'est bien une tristesse profonde qui règne dans cette scène évoquée par Jésus. « Elles s'assoupirent toutes et s'endormirent. » Le souvenir de l'époux et la joie de le revoir

n'ont pas été assez puissants pour réagir contre l'engourdissement, contre les fatigues occasionnées par l'existence. Les unes après les autres, toutes s'endorment d'un lourd sommeil. Ici c'est bien un profond pessimisme qui se dégage : sur les dix pas une n'a résisté.

La deuxième partie de cette parabole vient mettre en ces scènes déjà si tristes une note plus tragique encore. Au milieu de la nuit l'époux arrive ; en sursaut les vierges se lèvent, mais la moitié seule peut suivre l'époux et entrer avec lui dans la salle de noces. Derrière elles la porte en est fermée. Que deviennent les autres, celles qui n'avaient pu suivre immédiatement l'époux parce qu'elles n'avaient pas ce qu'il fallait pour cela ?

« Plus tard les autres vierges vinrent aussi et dirent : Seigneur, Seigneur, ouvre-nous. Mais il leur répondit : En vérité, je vous le dis, je ne vous connais point » (Mat. 25 : 11-12).

L'époux leur refuse donc d'ouvrir la porte. Elles sont condamnées à rester dehors parce qu'elles n'ont pas été prêtes au moment voulu. Triste scène que provoque ces paroles de l'époux ! Derrière la porte close, au milieu des ténèbres, les cinq vierges imprévoyantes supportent les conséquences de leur faute.

Combien le cœur est ému à la vue de ce spectacle ! Quel pessimisme chez celui qui nous fait assister à une scène aussi triste ! Ce qui ajoute encore au tragique de cette parabole, c'est qu'elle se termine par le rejet des vierges folles et que rien ne nous permet d'espérer que celles-ci pourront participer à la fête dont elles viennent d'être exclues.

Si dans la parabole du filet Jésus ne faisait que mentionner le déchet, ici il lui donne une éloquence particulière. Sur dix vierges, cinq seulement peuvent participer à la gloire de l'époux. La proportion est énorme, mais il faut se garder de vouloir en conclure une indication précise quant au nombre de ceux qui ne voudront pas adhérer au Royaume.

Dans la parabole des talents, si le cadre change complètement, le drame qui s'y déroule est bien le même. Le pessi-

misme y est moins accentué, surtout dans le début du récit, mais nous le retrouvons bien rapidement. Dans cette parabole, plus de sommeil, plus d'immobilité, au contraire l'activité règne parmi les serviteurs en l'absence du maître. Ils font valoir ce que celui-ci leur a confié avant son départ. A ce point de vue il y a contradiction entre cette parabole et celle des dix vierges, mais cette contradiction ne réside que dans l'exposé, dans les détails extérieurs. Au fond ces deux paraboles sont d'accord quant à leur conclusion. Activité de tous les serviteurs, est-ce exact? Un ne travaille pas, un ne cherche pas à faire valoir ce que son maître lui a confié. Il reste dans la plus complète inaction, en cela il ressemble aux dix vierges qui se sont assoupies en attendant le maître, laissant passer ainsi les heures sans rien faire. Mais l'heure de la rétribution arrive. Lorsque le maître fait défiler devant lui tous les serviteurs pour se rendre compte de leur travail, qu'advient-il de ce serviteur paresseux? Le maître se contente-t-il de lui faire simplement des reproches aussi justes que mérités? Se contente-t-il de lui enlever ce qui lui a été confié; va-t-il le garder encore à son service? Après l'avoir blâmé de sa conduite, le maître le bannit de sa présence et de son Royaume, car les serviteurs inutiles doivent disparaître : « Quant au serviteur inutile, jetez-le dans les ténèbres du dehors. »

* * *

Le Royaume de Dieu réunissant l'adhésion de toute l'humanité; nous ne pouvons souscrire à cette conclusion. Notre sentiment voudrait pouvoir dire : « Oui, un jour cela sera; » mais partager cette idée serait vivre d'illusions, se mettre en complet désaccord avec la pensée, les enseignements de Jésus. Si Dieu, en effet, devait parfaitement triompher de tous, si un jour tous les hommes devaient l'acclamer, pourquoi dans toutes ses paraboles Jésus a-t-il toujours cette note triste, pessimiste quant à l'avenir? Jamais encore dans les paraboles étudiées nous n'avons pu relever une note de franche espérance, une déclaration, un mot qui nous per-

mette de dire : « Bientôt tous acclameront joyeusement l'Eternel ; toute la semence jetée portera du fruit. » Au contraire, toujours nous nous heurtons à ce dualisme irréductible : les bons et les méchants. Toujours dans l'exposé de la parabole nous trouvons du mal, quelque chose de mauvais qui surgit et vient troubler l'harmonie du récit, quelqu'un qui n'accomplit pas son devoir. Les vierges qui doivent veiller s'endorment. Dans la parabole des talents, un serviteur ne remplit pas son devoir. Dans celle du filet, des poissons sont rejetés parce qu'ils sont mauvais. Dans celle des noces, un homme n'a pas voulu se soumettre à la règle commune et revêtir l'habit de fête, de sorte que le roi est obligé de sévir. Dans la parabole de l'ivraie, l'ennemi s'efforce de faire manquer la récolte. Enfin dans celle du semeur, les épines et les pierres empêchent la semence de germer.

Ainsi toujours domine la note triste et rien ne vient l'atténuer. La conclusion de chaque parabole vient au contraire la confirmer d'une manière plus frappante encore, car jamais elle ne laisse espérer un retour vers le bien de ceux qui sont désignés comme les mauvais. Jésus a la conviction absolue, et c'est ce qui ressort avec évidence de ses enseignements, que jamais l'humanité dans sa totalité ne voudra de lui. Pour que le Royaume de Dieu puisse devenir un jour réalité, il faudra commencer par détruire les méchants.

Les détruire ! Cette expression qui revient si souvent dans l'explication que Jésus donne de ses paraboles n'est-elle pas la meilleure preuve de ce que nous venons de dire ? N'est-ce pas reconnaître que le bien, si beau qu'il soit, si attrayant qu'il puisse être, ne sera jamais pratiqué par l'humanité entière et que Dieu, pour en devenir le Roi incontesté, sera obligé de supprimer ceux qui ne se seront pas inclinés devant lui.

C'est la même pensée qui se dégage du fragment Mat. 24 : 45-51.

« Quel est donc le serviteur fidèle et prudent que son maître a établi sur les gens de sa maison pour leur distribuer la nourriture en son temps ? Heureux ce serviteur que

son maître trouvera à son retour agissant ainsi. En vérité, je vous le dis, il l'établira sur tous ses biens. Mais si c'est un méchant serviteur et que, disant en lui-même : Mon maître tarde à venir, il se mette à battre ses compagnons, à manger et à boire avec les gens adonnés au vin, le maître de ce serviteur viendra au jour où il ne l'attend pas et à l'heure qu'il ne sait pas et il le fera déchirer de coups et lui assignera son lot avec les hypocrites. C'est là qu'il y aura des pleurs et des grincements de dents. »

C'est de nouveau la note triste qui l'emporte. Parce que le maître est absent, le serviteur se met à battre ses compagnons, à donner libre essor à ses mauvais penchants. Quand le maître revient, il se voit dans l'obligation de punir, de châtier ce mauvais serviteur et de lui « donner son lot avec les hypocrites. » Il aurait été si simple, semble-t-il, de nous parler uniquement du serviteur accomplissant son devoir. Ce sont au contraire toujours des scènes tristes que Jésus fait défiler devant nos yeux. Jamais il ne nous montre les serviteurs remplissant tous leur devoir : les hommes rivalisant de zèle et d'ardeur pour accomplir parfaitement la volonté de Dieu. Au contraire toujours des obstacles, toujours des serviteurs méchants ou paresseux, toujours des gens qui ne veulent pas se plier à la règle commune et envers lesquels il faut sévir. La parabole des noces est, à ce point de vue, la plus frappante. Elle commence par une note franchement pessimiste : aucun des invités ne venant, tous donnant une excuse pour éluder l'invitation. La note triste semble ensuite être complètement mise de côté. Les déshérités de la vie, les faibles, tous ceux qu'on trouve le long des chemins prennent place dans la salle de fête. C'est bien la joie, l'allégresse qui triomphent, mais cette note de bonheur parfait est de courte durée, car la parabole se termine par cette note sombre qui frappe plus que partout ailleurs parce qu'elle vient éclater au milieu de la joie : l'expulsion de la salle des noces du convive qui n'a pas voulu revêtir la robe de fête.

En présence de tels faits, d'une semblable série de décla-

rations, nous nous demandons si l'on peut dire de Jésus qu'il fut un optimiste. Ses déclarations, au contraire, ne sont-elles pas l'expression du pessimisme le plus profond, pessimisme que nous sommes peut-être tentés de trouver exagéré. Toujours le mal est là qui accomplit son œuvre et toujours il faut que le maître punisse. Semblable à un lugubre refrain dont les accords emplissent l'âme d'une désespérante tristesse, reviennent dans toutes les paraboles du Royaume ces mots :

« Le Fils de l'homme enverra ses anges qui arracheront de son Royaume tous les scandales et ceux qui commettent l'iniquité[1]. » (Mat. 13 : 40-41.)

« Les anges viendront et ôteront les méchants du milieu des justes et ils les jetteront dans la fournaise ardente[2]. » (Mat. 13 : 49-50.)

« Le maître de ce serviteur le déchirera à coups de fouet et lui donnera son lot avec les hypocrites. » (Mat. 24 : 51.)

« En vérité, je vous le dis, je ne vous connais point[3]. » (Mat. 25 : 12.)

« Quant au serviteur inutile, jetez-le dans les ténèbres du dehors[4]. » (Mat. 25 : 30.)

« Au reste amenez ici mes ennemis qui n'ont pas voulu que je régnasse sur eux et tuez-les en ma présence[5]. » (Luc 19 : 27.)

« Il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus. » (Mat. 22 : 14.)

CHAPITRE II

LE PESSIMISME DE JÉSUS DANS LES AUTRES PARABOLES

Cette note pessimiste que nous avons relevée dans les paraboles du Royaume n'est-elle que passagère ? Cette tendance à voir l'avenir sous des couleurs sombres, à voir le mal agissant toujours et partout, remportant même des victoires,

[1] Parabole de l'ivraie. — [2] Parabole du filet. — [3] Parabole des vierges.
[4] Parabole des talents. — [5] Parabole des mines. — [6] Parabole des noces.

n'est-elle qu'accidentelle ou bien est-elle un des caractères de l'enseignement de Jésus ?

Si le pessimisme est bien à la base de l'enseignement du Christ, nous devrons le retrouver dans les paraboles dont nous n'avons pas encore parlé.

1° Parabole du bon Samaritain.

Luc 10 : 30-36.

Il n'est pas besoin d'étudier longuement cette parabole pour y découvrir la note pessimiste. Si elle se termine par une éclatante manifestation de l'amour, quelle tristesse par contre dans son début.

Deux hommes de Dieu, un prêtre, un lévite : deux hommes qui avaient mis leur vie au service de l'Eternel ; deux hommes qui par conséquent auraient dû connaître l'amour et le dévouement « passent outre ». Ils ne jettent même pas un regard de pitié sur le pauvre blessé, sur cet homme qui agonise au bord du chemin.

Ces serviteurs du Dieu fort, de l'Eternel des armées, ces deux hommes passent tout droit leur chemin sans un geste d'amour. Pour justifier leur conduite ils ne peuvent prétexter l'ignorance. Ils connaissent la loi, ils savent qu'elle leur commande d'aimer leur prochain comme eux-mêmes et pourtant ils passent sans pitié, indifférents à côté de cette souffrance rencontrée.

Quel pessimisme ! Ces deux hommes qui ne devaient avoir, semblait-il, qu'un devoir dans la vie, celui de secourir ceux qui souffrent ; ces deux êtres-là n'ont pas agi, ils ont failli à leur devoir, ils n'ont pas réalisé l'espérance de Dieu.

Si la conclusion est tout autre, cette première partie est navrante. Elle laisse dans le cœur de celui qui la parcourt une immense tristesse qui est bien le reflet de celle qui se trouvait dans le cœur du Christ. C'est bien le pessimisme qui a inspiré à Jésus la première partie de cette parabole et malgré la conclusion il reste en nous la vision de ce pauvre blessé et de ces deux hommes qui, sans pitié, passent froids

et impassibles à côté de lui. Cette vision vous poursuit et vous hante comme une vision de ténèbres et la fin, si lumineuse qu'elle soit, n'arrive pas à la dissiper.

2° Parabole du figuier stérile.

Luc 13 : 6-9.

En suivant la méthode employée par Jésus dans ses paraboles, avant même de connaître la conclusion à laquelle il veut aboutir dans celle-ci, nous pouvons être certains qu'il y aura quelque chose d'anormal, quelque chose qui ne jouera pas. « Un homme avait planté un figuier dans sa vigne. » Sans aller plus avant et si notre thèse du pessimisme de Jésus est exacte, en nous remémorant également le plan des paraboles étudiées jusqu'à maintenant, nous pouvons dire : le figuier n'aura pas de fruits. Ce qui est bien la conclusion à laquelle en arrive Jésus, conclusion qui n'a rien d'étrange, mais qui, au contraire, est la conséquence logique de son pessimisme.

La tendance pessimiste, en effet, consiste à voir toutes choses en noir, à voir le mal se manifestant sous des formes multiples et toujours à l'œuvre, et les conclusions auxquelles aboutit cette tendance seront toujours sombres et tragiques. Si donc Jésus appartient à la tendance pessimiste, si même celle-ci est à la base de son enseignement, il n'échappera pas à la règle commune et en lui nous retrouverons cette note de désespérante mélancolie, de tristesse infinie qui caractérise les pessimistes.

Prenons n'importe quelle parabole et essayons de la construire d'après le thème exposé dans les premiers versets. Introduisons dans le récit quelque chose de mauvais, des pensées coupables, des actes de révolte, de l'injustice, de la haine ; puis comparons avec la parabole et nous verrons que, grâce à cette méthode, nous serons d'accord avec la narration de Jésus. Dans les paraboles du Royaume nous étions certains de trouver la mention de méchants à faire disparaître, d'hommes qui ne voudraient pas donner leur adhésion au

Royaume. Dans les autres paraboles c'est la même continuité de pensée ; nous y retrouvons la même note pessimiste et cette parabole du figuier stérile en est un exemple frappant.

« Le maître vint pour chercher du fruit et il n'en trouva point. » N'est-ce pas la confirmation de ce que nous venons de dire ? Le maître vient auprès de l'arbre, c'est une désillusion qui l'attend car il n'y a que des feuilles. Rien, d'autre part, ne nous laisse espérer que l'année suivante l'arbre produira quelque chose. Du reste, si telle avait été la pensée de Jésus, n'aurait-il pas ajouté : L'année suivante, grâce aux soins donnés par le jardinier, l'arbre produisit des fruits ? Pour l'avenir Jésus laisse subsister le doute. « Peut-être portera-t-il des fruits. » Si Christ n'affirme rien, il ne représente quand même pas l'avenir sous de riantes couleurs. Il termine au contraire cette parabole par cette note tragique qui nous laisse entrevoir ce qui pourra se passer dans l'avenir : « Sinon tu le couperas. » Jésus prévoit ainsi que peut-être dans l'avenir, malgré les soins donnés, cet arbre ne portera aucun fruit, ne réalisera pas l'espérance du jardinier et qu'il faudra le supprimer.

S'il en était autrement, l'on ne comprendrait pas pourquoi Jésus aurait prononcé ces paroles de la fin.

3° Parabole de l'homme riche.

Luc 12 : 16-21.

Toujours la même pensée qui se développe, toujours la même tendance. Cet homme riche ne va pas avoir un raisonnement orienté vers le bien. Il a beaucoup gagné, il a des richesses en abondance. Que va-t-il en faire ? Les mettre au service des autres, soulager les infortunes, tendre une main secourable à ceux qui souffrent et alléger leurs charges ? Rien de tout cela. « Repose-toi, mange, bois et te réjouis. » Voilà les seuls sentiments qui se développent en son cœur. Jouissances matérielles, jouissances physiques, jouissances basses. Cela n'est-il pas profondément triste, ce récit bien pessimiste ?

4° Parabole du mauvais riche et Lazare.

Luc 16 : 19-31.

Quoi de plus navrant que ce récit si sobrement conté, de plus triste que l'histoire de ce pauvre Lazare, de ce malade souhaitant de ramasser les miettes tombées de la table de ce riche égoïste. Ce sombre tableau nous représente bien l'abandon absolu, le dénuement le plus complet, la misère dans ce qu'elle a de plus atroce. La faim comme passe-temps, la rue comme foyer, et comme amis... des chiens !

Formant vigoureusement contraste avec cette misère, la description de la richesse égoïste. L'homme riche vêtu de fin lin, Lazare n'ayant que des haillons; l'un faisant chaque jour splendide chère, tandis que l'autre se meurt d'inanition à sa porte. Chez cet homme riche pas une pensée pour ce pauvre déshérité de la vie, pas le moindre mouvement de générosité pour cet être souffrant. La douleur du pauvre Lazare ne parvient pas à émouvoir son cœur d'égoïste et de satisfait. Où trouver quelque chose de plus tragique que la situation exposée dans cette parabole ? Quelque chose de plus sombre que le tableau de cette misère et de cette richesse se côtoyant ? De plus réellement pessimiste que l'histoire de cet homme qui, pendant toute sa vie, n'eut jamais ni un geste, ni un regard, ni une pensée de pitié pour ce malheureux qui lentement agonisait à sa porte.

La deuxième partie du récit n'est pas davantage optimiste, car si l'un est consolé l'autre souffre, ce qui ne fait pas davantage le compte de l'optimisme, car celui-ci veut que tous soient heureux. Du reste, gardons-nous de vouloir faire dire trop de choses à cette deuxième partie, car nous risquerions bien vite de nous égarer dans la plus pure fantaisie, dans la plus haute imagination.

Nous ne voulons y relever qu'une chose : la note pessimiste par laquelle elle se termine.

Dans cette partie, c'est le riche qui essaie de défendre l'optimisme. Il ne doute pas que ses frères, en sachant ce qui les

attend après leur mort, ne changent immédiatement leur manière de vivre.

« Je te prie donc, Père, d'envoyer Lazare dans la maison de mon père, car j'ai cinq frères, pour leur attester ces choses de peur qu'ils ne viennent eux aussi dans ce lieu de tourments. »

C'est Abraham, organe de la personne divine, qui devient le porte-parole du pessimisme. Il déclare que si l'homme ne veut pas faire le bien, tout ce qu'on pourra dire ou faire sera absolument inutile et que, pour provoquer le changement nécessaire, il n'est pas besoin d'une manifestation spéciale de Dieu. Si l'homme veut changer, il y a dans le monde suffisamment de lumière pour le guider.

« Abraham répondit : Ils ont Moïse et les prophètes, qu'ils les écoutent. — Non, Abraham notre père, reprit le riche, mais si quelqu'un des morts va vers eux, ils se repentiront. »

Il est convaincu qu'une manifestation semblable amènerait un changement radical dans la vie de ses frères. Il est persuadé qu'ils changeront. Un tel fait pour lui n'est pas chose invraisemblable ; il en est au contraire absolument convaincu, il est bien un optimiste.

« Mais Abraham lui dit : S'ils n'écoutent pas Moïse et les prophètes quelqu'un des morts ressusciterait, qu'ils ne le croiraient point. »

C'est Abraham qui vient enlever au riche ses dernières illusions. Ce miracle que tu demandes ne servirait absolument à rien, car tes frères ne croiraient pas davantage.

Ne sommes-nous pas ici en présence du pessimisme dans sa forme la plus parfaite : affirmer d'avance qu'une manifestation spéciale de la puissance de Dieu ne servirait à rien ! Nous, nous serions tentés de dire : « Qui sait si là où d'autres moyens ont échoué un acte semblable ne produirait pas des résultats. » Jésus est d'un avis opposé. Il affirme qu'un acte semblable resterait absolument sans résultat.

5° Parabole des ouvriers.

Mat. 20 : 1-16.

C'est la parabole connue entre toutes. Un père de famille allant embaucher des ouvriers, convenant avec eux du salaire, puis retournant à différentes heures louer les ouvriers inoccupés, leur promettant comme prix de leur travail ce qui est juste. Le récit établi sur cette base semblait devoir se poursuivre normalement. Du reste, de quoi se serait-on plaint ? Le prix a été accepté après avoir été débattu par les ouvriers. Ceux-ci savent que pour leur journée de travail ils recevront un denier. Ainsi aucune protestation ne peut avoir lieu, car tout est parfaitement en règle. Malgré cela, malgré l'acquiescement donné au salaire proposé, les ouvriers de la première heure protestent en voyant que les autres reçoivent autant qu'eux. N'est-ce pas déconcertant ? Ils ont débattu le prix, ils sont tombés d'accord avec le père de famille et maintenant, quand ils reçoivent ce qui est juste, ce qu'eux-mêmes avaient fixé, ils protestent, estimant que leur salaire n'est pas assez élevé par rapport à ce que reçoivent les autres.

Cette scène finale, si inattendue et déconcertante qu'elle puisse paraître au premier abord, ne doit nullement nous étonner, car elle rentre dans la méthode employée par Jésus. Elle vient confirmer ce que nous disions précédemment, à savoir que dans chaque parabole, à un moment donné, nous sommes mis en présence d'une manifestation du mal. La parabole des ouvriers n'échappe en rien à cette règle et présente elle aussi un caractère nettement pessimiste.

Après avoir établi le récit sur des prémisses absolument bonnes et franches : « étant convenu avec les ouvriers d'un denier par jour. » Jésus fait surgir à la fin la note mauvaise, la protestation des ouvriers de la première heure. Cette réclamation, rien ne semblait devoir la faire éclore, tant les précautions étaient prises dès le début pour éviter toute contestation à l'heure du règlement des comptes. Malgré cela, elle surgit. Ceux qui protestent, ce sont ceux qui reçoivent

le salaire qu'ils ont accepté comme prix de leur journée de travail.

Le pessimisme de Jésus s'affirme encore davantage dans ces paroles de la fin : « Il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus. » Jésus ne se représente donc pas l'avenir sous de riantes couleurs. S'il affirme que l'appel est adressé à tous, il déclare également que bien peu y répondront et, par ce fait même, ce ne sera qu'une minorité qui formera sur la terre le Royaume de Dieu. Si nous conservions encore quelque doute au sujet du pessimisme de Jésus, cette parabole dans laquelle il se manifeste d'une manière si inattendue, si spontanée même, ferait bien vite disparaître nos dernières hésitations, car il est bien difficile de méconnaître le pessimisme de la conclusion.

6° Parabole du serviteur impitoyable.

Mat. 18 : 23-34.

Combien est déconcertant le cœur humain ! Le maître va punir le serviteur coupable. Celui-ci, à ce moment, en une vision funeste, voit la ruine inévitable : son foyer épars, ceux qu'il aime, sa femme, ses enfants, réduits en esclavage, séparés pour toujours les uns des autres ; son bonheur à tout jamais détruit. Il a vu la catastrophe inévitable. A cette pensée sentant son être se briser, éperdu, il se jette aux pieds de son maître pour implorer miséricorde. Emu de compassion, le maître lui pardonne. Il remet la dette et le serviteur peut se relever calme, heureux. L'horrible vision a fui, son âme est délivrée du poids terrible qui l'oppressait. L'avenir, gros de tempêtes un instant auparavant, lui sourit à nouveau. Il va pouvoir continuer à jouir de sa qualité d'homme libre : il peut être joyeux encore, car il pourra voir comme par le passé sa famille venir se grouper autour de lui. De quelle joie délirante son âme ne devait-elle pas être remplie ? Quelle saveur particulière, quelle beauté inconnue ne devait-il pas trouver aux choses qui l'entouraient. Sa capacité d'aimer devait, semble-t-il, s'être accrue, car son cœur au souvenir de

la délivrance devait s'épanouir et mieux comprendre les souffrances ou les peines d'autrui. Il peut sortir libre de cette salle où il n'était venu qu'en tremblant, le cœur étreint d'une mortelle angoisse, de cette salle où il devait voir se consommer la ruine de sa famille.

Le premier acte de cet homme, après ce moment décisif de sa vie, n'est point de pardonner, mais au contraire de se montrer plus dur et plus impitoyable. C'est un camarade qui le supplie à son tour d'avoir pitié de lui, d'attendre un peu. Cette scène aurait dû lui rappeler celle qui venait de se dérouler et qui s'était terminée par la remise pleine et entière de la dette. Or il n'en est rien ; il est impitoyable pour celui qui l'implore, son cœur est dur, sans pitié, sans amour. Quel contraste entre ces deux scènes identiques ! La première, optimiste, où le maître pardonne ; la seconde, combien pessimiste, dans laquelle le serviteur pardonné ne veut rien remettre. Ici encore c'est bien la note triste qui l'emporte, c'est bien le plus pur pessimisme qui fait de cet homme un être aussi impitoyable, car la première partie de la parabole nous préparait à une tout autre conclusion, à une conclusion qui nous aurait montré ce serviteur pardonnant à son tour.

7° Parabole des vignerons.

Luc 20 : 9-16 ; Mat. 21 : 33-40 ; Marc 12 : 1-9.

Cette parabole est bien la plus sombre, la plus tragique que Jésus nous ait laissée. Elle sort même complètement du domaine des choses vraisemblables, tellement les sentiments des vignerons sont poussés au noir, tant ils sont frappés d'aveuglement dans leur raisonnement et leur conduite. Ce ne sont plus des êtres sains qui agissent ici, mais des êtres atteints d'aberration mentale. En leurs cerveaux a germé l'idée de s'approprier la vigne dont ils sont cultivateurs. Pour satisfaire ce désir ils ne vont reculer devant rien. Quand, à l'époque de la vendange, le maître envoie des serviteurs pour chercher le produit de la récolte, les vignerons les battent et les outragent.

A quelles scènes tragiques Jésus nous fait-il ainsi assister? Comment les vignerons peuvent-ils même agir de la sorte, car ils doivent bien se rendre compte que dans cette lutte engagée contre le maître de la vigne ils ne pourront avoir le dernier mot. La mort même du propriétaire n'amènerait aucun changement dans leur situation, attendu qu'ils ne lui sont pas parents et qu'ainsi ils ne peuvent prétendre à garder son héritage.

Ainsi dès le début du récit se manifeste déjà la note pessimiste. Le maître envoie un serviteur pour chercher le produit de la vigne. Il est battu non parce qu'il vient demander quelque chose d'injuste, mais parce qu'il vient de la part du maître chercher ce qui lui est dû. Quoi de plus naturel pourtant que cette démarche. Les vignerons n'avaient qu'une chose à faire : s'exécuter.

Ce qui semblait le plus naturel ne s'est pas accompli. C'est au contraire la scène la plus extraordinaire qui se déroule. Ce serviteur est accueilli par des railleries, par des quolibets, il est battu, puis finalement renvoyé les mains vides à son maître.

C'est bien la scène la plus anormale qu'on puisse imaginer. Ce tableau, si sombre déjà, va devenir plus tragique encore dans la suite du récit. Le maître hésite à punir, tant il lui semble que de tels actes ne peuvent être que le résultat d'un instant d'égarement. Les vignerons ne peuvent continuer à agir de la sorte, car ils doivent bien se rendre compte que cela ne peut que les conduire au châtiment. Ils ont eu un instant de folie, mais ils vont bien vite reconnaître leurs torts.

« Que ferai-je? » Le maître hésite dans la manière de procéder à l'égard des révoltés. Il est dans l'anxiété, car il ne sait comment agir. Les punir immédiatement? Mais s'ils allaient se repentir, si l'on pouvait ramener ces révoltés sur le chemin du devoir, cela ne vaudrait-il pas mieux? Mais, d'autre part, ne continueront-ils pas à agir de la même manière; voudront-ils reconnaître leurs torts, car jusqu'à maintenant aucun indice ne le fait espérer. Le maître se trouve ainsi

dans la plus cruelle indécision. Il va pourtant essayer quelque chose encore ; si cela ne réussit pas, alors il sera temps de punir.

« J'enverrai mon fils bien-aimé, peut-être qu'en le voyant ils auront pour lui du respect. »

Le maître se décide donc à envoyer son fils. Il espère qu'en le voyant les vignerons réfléchiront, que la seule vue du fils les fera rentrer dans le droit chemin ; mais de cela il n'est même pas certain, car dans sa pensée il y a un « peut-être. »

Quel va être le résultat de cet acte ? La réalité va tromper la secrète espérance du maître. Dans le cœur des vignerons aucune repentance. La vue du fils déchaîne en eux une tempête plus formidable encore ; sa présence allume dans le cœur des vignerons des pensées de meurtre et « ils le tuèrent. » Ce nouveau crime ne leur profita point, car le maître vint et les extermina tous.

Ainsi ses tentatives n'ont abouti à rien ; c'est en vain qu'il a essayé de ramener dans la voie du devoir ceux qui en étaient sortis. Il a tout essayé, il n'a reculé devant aucun sacrifice, mais rien n'a eu de puissance sur les révoltés. Ils avaient commencé avec des pensées mauvaises, l'envie de s'approprier ce qui ne leur appartenait pas, ils finissent dans la révolte et dans le crime.

N'avions nous pas raison de dire que cette parabole est bien la plus tragique que le Christ nous ait donnée. Aucune, en effet, ne revêt une note plus dramatique, plus pessimiste.

8° Parabole du juge inique.

Luc 18 : 2-8.

Toujours la même tournure d'esprit que nous retrouvons. Ce juge n'est point un homme qui craigne Dieu : il ne se soucie même pas des hommes. Il n'accomplit pas intégralement ses fonctions de juge, puisqu'il commence par refuser de rendre justice à la veuve qui vient l'implorer. Nous trouvons donc bien ici la note pessimiste qui veut que ce juge soit animé de mauvais sentiments. Pourtant il accorde bientôt

satisfaction à la veuve, il lui rend justice, mais sous l'influence de quels sentiments ? Est-ce parce qu'il veut que le bien triomphe ? Cela serait de l'optimisme : le juge rendant à tout prix justice parce que le bien doit triompher. Le mobile de son action est tout autre. Il rend justice, il fait ce que depuis longtemps il aurait dû accomplir, uniquement parce que la veuve vient l'importuner à chaque instant. Il lui donne satisfaction afin de n'avoir plus la tête rompue. Cette manière d'agir peut-elle être envisagée comme une des manifestations de l'optimisme ? Celui-ci serait terriblement au rabais. Cette manière de résoudre le problème n'est-elle pas plutôt le fait d'un point de vue pessimiste : accomplir le bien non pas afin qu'il triomphe du mal, mais afin de n'être plus ennuyé par de justes revendications.

A ce pessimisme vient encore s'ajouter le doute. Ce fragment du juge inique se termine en effet par cette question angoissante entre toutes, par cet immense point d'interrogation que Jésus pose en face de l'avenir : « Quand le fils de l'homme viendra trouvera-t-il la foi sur la terre ? »

Ce n'est certainement pas sous l'influence de pensées bien riantes, bien optimistes que Jésus en vient à se poser cette douloureuse question. Si pour lui la victoire était chose assurée, aussi certaine que beaucoup veulent bien le prétendre, jamais, est-il besoin de le dire, il n'en serait venu à poser à l'avenir cette troublante question. Il n'ose même en formuler la réponse et ainsi il nous laisse entrevoir le doute qui se trouvait au fond de son cœur.

Jésus doute du triomphe de la bonne cause. Il se demande si dans l'avenir l'humanité croira encore à lui, à la vérité, à Dieu. Dira-t-on que malgré tout Jésus a quand même foi au triomphe complet de Dieu, que tous les hommes l'accepteront comme leur maître ? Pourquoi alors ce doute relatif à l'avenir, car, remarquons-le, les paroles de Jésus sont une question qu'il pose à l'avenir.

Que seront les années, les siècles qui vont se succéder ? Verront-ils le bien suivre toujours une marche triomphale ? Jésus a-t-il vu dans le monde les signes précurseurs et infail-

libles de la moisson future ? Voit-il déjà en une vision prophétique l'humanité entière s'élancer de conquêtes en conquêtes, d'abnégations en abnégations, luttant de toutes ses forces pour abolir les iniquités dont elle est souillée ? Voit-il la foi triomphante renversant tous les obstacles accumulés par le mal et, radieuse, transformer le monde en une immense famille au cœur débordant d'amour ?

Trouvera-t-il la foi sur la terre ? Ce n'est pas une semblable vision qui se présente aux yeux de Jésus. Le tableau est tout autre. Son âme, au contraire, est angoissée. Son cœur anxieux, pressentant l'avenir, ne semble y découvrir que des horreurs sans nom. Cette foi qu'il est venu déposer dans le cœur de l'homme, cette foi pour laquelle il va donner sa vie, il la voit lentement disparaître sous le flot des passions déchaînées. Il voit le mal s'établir en maître au sein de l'humanité et y exercer les pires ravages. C'est bien une vision de ténèbres qui passe à cette heure devant les yeux du Christ. Son œuvre il la voit compromise, ses plus fidèles disparaissant les uns après les autres sous les coups de l'ennemi et dans cet avenir mystérieux où son regard plonge il cherche les siens avec anxiété. Oui, Jésus doute du succès de demain, il doute du triomphe de la foi, non pas seulement au point de vue individuel, mais surtout au point de vue social. Il renonce à cette perspective d'une humanité convertie tout entière et s'écrie avec un accent de profond pessimiste : « Quand le fils de l'homme reviendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ? » Pour demain rien n'est certain ; aussi est-ce avec anxiété qu'il attend la consommation de l'avenir.

La note que Jésus fait entendre ici n'est pas celle d'un optimiste, car les optimistes ne doutent de rien. Ils ont foi absolue en l'avenir, ils se le représentent comme le triomphe de Dieu sur toutes créatures et ils n'en doutent pas un seul instant.

Jésus, au contraire, doute. En face de l'avenir il n'ose affirmer le triomphe de la foi et son doute, par la forme qu'il revêt, est bien celui d'un pessimiste, surtout quand on songe qu'au fils de Dieu rien ne devait sembler impossible.

9° Parabole de l'enfant prodigue.

Luc 15 : 11-32.

Dans une étude comme celle que nous avons entreprise, nous ne pouvons laisser de côté cette parabole qui, à première vue, semble absolument contraire à nos affirmations précédentes. N'est-ce pas, en effet, le plus pur optimisme qui a dicté cette parabole, qui se fait jour tout au long de ce récit si simple et si poignant ? Certes le début est triste, sombre. Cette scène entre le père de famille et son jeune enfant a quelque chose de dramatique. Il faut que ce fils soit sans cœur pour demander ce qu'il demande; mais, si ce début est triste, si cette séparation du père et du fils a quelque chose de profondément navrant, la fin est totalement différente.

Pessimiste ? Non, car si Jésus était un pessimiste il nous aurait fait assister non au retour de l'enfant, mais à une séparation toujours plus complète. Il n'aurait pas parlé du remords venant, dans le cœur du jeune homme, accomplir son œuvre et le ramener repentant à son père. Le début est triste, mais dans la fin c'est bien l'optimisme le plus complet qui triomphe : le pécheur ramené.

Cette manière de comprendre la parabole est-elle bien exacte ? Je ne le crois pas. Etudiée d'une façon plus attentive, elle n'apparaît pas aussi optimiste qu'on veut bien le prétendre. En tout cas, elle ne s'inscrit nullement en faux contre le pessimisme de Jésus, et, si optimiste qu'elle puisse être, elle ne vient pas réduire à néant notre affirmation, mais au contraire la confirmer.

Nous devons, en effet, nous rappeler l'axiome grammatical qui veut qu'il n'y ait aucune règle sans exception. Or l'exception que nous pourrions trouver dans cette parabole ne pourrait que venir ainsi justifier la règle du pessimisme de Jésus. Mais un tel raisonnement ne serait que trop extérieur et, si juste qu'il puisse être au point de vue grammatical, il laisserait toujours un doute dans notre esprit. D'autre part, tirer comme conclusion de cette parabole que Jésus était un

optimiste serait donner à celle-ci une portée tout autre que celle qu'elle a en réalité. Elle n'a point, en effet, une portée collective ; elle ne s'occupe pas de l'accueil que fera l'humanité à la parole de Dieu. Elle nous parle au contraire de ce qui se passe dans l'âme tourmentée par le souvenir de ses fautes et de l'accueil fait par Dieu au pécheur repentant. Elle vient confirmer tout l'enseignement de Jésus concernant l'individu : il y aura des hommes qui accepteront sa parole (voir parabole du semeur, du filet, etc.). Dans celle de l'enfant prodigue, Jésus montre combien est infinie la miséricorde divine : Dieu accueillant le pécheur quel que soit son passé. Jésus ne nous parle ici que de la crise ou plutôt du résultat de la crise qui pousse l'homme repentant dans les bras du père. Cette parabole n'apporte donc aucune lumière, aucun fait nouveau relativement au salut de l'humanité. Il y a de la joie dans le ciel pour un seul pécheur qui se repent. Elle proclame le salut individuel, mais laisse complètement dans l'ombre la question de savoir si l'humanité, semblable au fils prodigue, reviendra humble et assoiffée de pardon à son Dieu.

En outre, cette parabole n'est pas aussi optimiste qu'on veut bien le prétendre. Elle aussi, et en cela elle est semblable aux autres, se termine par une note triste. La conclusion ne nous laisse pas l'impression d'une joie parfaite, d'un bonheur sans mélange. Au contraire, elle nous montre le fils aîné, non point joyeux du retour de son frère, mais se révoltant en apprenant la manière dont il a été accueilli et fêté. Il fait la sourde oreille aux supplications de son père. Il refuse d'entrer dans la salle du festin et de tendre une main fraternelle au fils repentant. Dans ces conditions, la joie peut-elle être complète ? Elle ne pourra l'être, car à la table familiale il y aura un vide, car il y a un fils méchant et révolté, un fils qui ne veut ni oublier ni pardonner. Semblable ainsi à toutes les autres paraboles, celle de l'enfant prodigue se termine par une note triste. Sans être aussi pessimiste que celle des vignerons, elle n'échappe cependant pas à cette tendance puisqu'elle aussi possède sa note sombre. Si elle devait, au

contraire, être l'expression de la pensée d'un Christ optimiste, il aurait dû alors prolonger les lignes, continuer à nous dépeindre la joie de tous et ainsi la conclusion naturelle de la deuxième partie du récit, le retour du fils prodigue, aurait été la réconciliation de tous, non seulement le père et le fils s'étreignant en un long baiser, mais encore le fils aîné venant joindre ses embrassements à ceux de son père et presser à son tour son frère en ses bras. Or il n'en est rien. Il est quelqu'un qui ne veut pas se réjouir, quelqu'un que l'acte d'amour du père a révolté.

Dans cette deuxième série de paraboles que nous venons de passer en revue, nous sommes donc bien toujours en présence de la même orientation de pensée chez le Christ. Celle-ci peut varier dans l'exposé du sujet, le revêtir de couleurs diverses, mais, quel que soit le cadre du récit, le fond est partout le même. Toujours le présent ou l'avenir représenté sous des couleurs sombres, toujours au moins un personnage animé de mauvais sentiments, les conclusions toujours pessimistes.

CHAPITRE III

LE PESSIMISME DE JÉSUS DANS SES ENSEIGNEMENTS AUTRES QUE LES PARABOLES

Si nous élargissons le cadre de notre étude, laissant de côté les paraboles pour nous occuper des autres enseignements de Jésus, à quelles conclusions arrivons-nous? Ce pessimisme que nous avons relevé dans les paraboles n'est-il qu'une particularité de ce genre de discours ou se manifeste-t-il également dans les autres enseignements, ce qui, dans ce cas, nous démontrerait qu'il est bien le fond de la pensée du Christ et non quelque chose d'accidentel.

Nous devons être, en effet, dans les multiples enseignements de Jésus, toujours en présence de la même unité de pensée : la forme pouvant varier, mais non l'essence intime. Si donc la tendance pessimiste que nous avons relevée dans

les paraboles est bien l'expression même de la pensée de Jésus, nous devrons la retrouver tout aussi accentuée dans les autres enseignements, lorsqu'il parlera du Royaume de Dieu et de ses destinées terrestres.

* * *

Ainsi que nous l'avons fait remarquer au début de notre étude, Jésus est venu annoncer ici-bas le Royaume de Dieu. Il est venu pour faire de notre monde une province de ce Royaume. Mais, pour en faire partie, il y a des conditions à remplir : il faut donner son adhésion à ce nouvel état de choses ; il faut se plier à certaines règles. C'est ce que Jésus a indiqué clairement dans la parabole des noces. Il nous y a également démontré que la condition d'entrée, si simple qu'elle soit, ne sera pas acceptée par tous ; que certains, pour des motifs divers, ne voudront pas se plier à cette exigence et que par conséquent la totalité des hommes ne fera pas partie du Royaume de Dieu. Il est donc juste de dire que Jésus voyait l'avenir sous des couleurs sombres puisqu'il enseignait que, si tous étaient appelés, un petit nombre seul répondrait.

Jésus confirme cet enseignement par un grand nombre d'autres déclarations. En effet, dans ses discours, il revient avec insistance sur le fait que pour faire partie du Royaume de Dieu il faut passer par la porte étroite. Ceux qui veulent agir autrement n'ont rien à attendre ni à espérer.

« En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui n'entre point par la porte dans la bergerie, mais qui y monte par un autre endroit, celui-là est un voleur et un brigand. » (Jean 10 : 1.)

« En vérité, en vérité, je te le dis, nul, s'il ne naît de nouveau, ne peut voir le Royaume de Dieu. » (Jean 3 : 16.)

« Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à lui-même, qu'il se charge chaque jour de sa croix et qu'il me suive. » (Luc 9 : 23.)

Pour être disciple de Jésus, il y a des conditions morales à remplir.

« Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi et celui qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi. Celui qui ne prend pas sa croix et ne me suit pas n'est pas digne de moi. » (Mat. 10 : 37-38.)

« Si quelqu'un veut être mon disciple, qu'il renonce à lui-même, qu'il prenne sa croix et me suive. » (Mat. 16 : 24 ; Marc 8 : 34.)

« Quiconque met la main à la charrue et regarde en arrière n'est pas propre au Royaume de Dieu. » (Luc 9 : 62.)

Tous voudront-ils remplir ces conditions ? De même que dans les paraboles, Jésus déclare dans ses discours que seul un nombre restreint souscrira à ses conditions et qu'un nombre plus grand les rejettera.

« Entrez par la porte étroite, parce que la porte large et le chemin spacieux mènent à la perdition et il y en a *beaucoup* qui y entrent ; mais la porte étroite et le chemin resserré mènent à la vie et il y en a *peu* qui les trouvent. » (Mat. 7 : 13.)

« Ce ne sont *pas tous ceux* qui me disent : Seigneur, Seigneur, qui entreront dans le Royaume des cieux, mais *ceux-là seulement* qui font la volonté de mon père qui est dans les cieux. *Plusieurs* me diront en ce jour-là : Seigneur, n'est-ce pas en ton nom que nous avons chassé les démons et n'avons-nous pas fait, en ton nom, beaucoup de miracles ? Alors je leur dirai ouvertement : *Je ne vous ai jamais connus,* retirez-vous de moi, ouvriers d'iniquité. » (Mat. 7 : 21-23 ; Luc 13 : 22-27.)

Jésus insiste donc sur le fait que pour avoir part au Royaume des cieux il faut faire la volonté de Dieu et il affirme non moins catégoriquement qu'un certain nombre d'hommes se verront fermer les portes du Royaume, Jésus déclarant ne les avoir jamais connus parce qu'ils n'ont pas voulu faire la volonté de Dieu.

N'est-ce pas ici la même tendance que nous avons déjà relevée dans les paraboles : peu qui vont à la vie, tandis que beaucoup vont à la perdition et cela malgré les efforts ac-

complis, parce qu'ils n'ont pas voulu souscrire aux conditions d'entrée du Royaume.

« En vérité, je vous le dis, un riche entrera difficilement dans le Royaume des cieux. Je vous le dis encore, il est plus aisé qu'un chameau passe par le trou d'une aiguille qu'il ne l'est à un riche d'entrer dans le Royaume de Dieu. » (Mat. 19 : 23-24 ; Marc 10 : 23-25.)

Combien toutes ces déclarations de Jésus sont loin de l'optimisme qui veut que tous, en bloc, entrent dans le Royaume de Dieu ! Pour les partisans de cette tendance, cela va tout seul. Pour le Christ, la chose est autrement compliquée. Il prévoit des obstacles, des difficultés. Il prévoit un grand nombre de défections. Il fait même plus que de les prévoir ; d'avance il affirme la chose comme certaine et la voit déjà accomplie.

* * *

Comment, dans ses discours, Jésus se représente-t-il les effets que va produire son Evangile dans le monde ?

Dans les paraboles, nous avons déjà remarqué que Jésus envisageait l'avenir sous des couleurs sombres ; qu'il le prévoyait plein de menaces, de tempêtes, qu'il voyait l'humanité repousser son Evangile et se lever toujours plus blasphématrice.

Quel est, d'autre part, le tableau que l'optimisme chrétien fait briller devant nos yeux ? Il nous montre l'avenir du Royaume de Dieu sur la terre sous de brillantes couleurs, comme le parfait épanouissement de tout ce qu'il y a ici-bas de grand et de beau. Il nous montre, dans un temps plus ou moins lointain, un monde meilleur, des lois plus justes, moins de misères, plus de bonté.

Tableau merveilleux que celui qu'il fait scintiller devant nos yeux. Tous les peuples frères ; les jours sombres sont passés. Il y aura peut-être encore des périodes troublées, sombres, mais celles-ci ne seront que les derniers grondements de la tempête qui s'éloigne. L'avenir est plein de promesses, il brille devant nos yeux comme un phare lumineux.

Les germes de bonheur et d'amour déposés dans le monde germent et produisent les fruits que nos pères avaient espéré voir mûrir. Et là-bas, devant nous, c'est la vision du Dieu vainqueur qui devient réalité : c'est le Messie glorieux qui, en une apothéose splendide, descend du ciel pour régner sur la terre. L'allégresse rayonne sur tous les visages ; les mains s'élèvent vers l'azur du ciel non plus menaçantes, mais esquissant le signe de la prière et de l'adoration. Tous les genoux fléchissent, les chants guerriers se sont tus. Ce n'est plus maintenant qu'un doux murmure qui de la terre monte vers les cieux. Tableau superbe aux brillantes couleurs, vision merveilleuse, idéal bien digne de faire tressaillir les cœurs, mais correspond-il à celui que nous a laissé le Christ ? Est-il fait celui-là de paix et de bonheur ? Jésus voit-il sous l'influence de sa parole le monde se pacifier, les haines s'éteindre, les divisions disparaître, les mains se tendre fraternellement les unes vers les autres ?

Au lieu de ce tableau de paix profonde, c'est à une autre scène qu'il nous convoque. Il nous montre que son Evangile, au lieu d'être un pacificateur, va produire dans le monde de nouvelles haines et de nouvelles discordes.

« Voici, je vous envoie comme des brebis au milieu des loups. Soyez prudents comme les serpents et simples comme les colombes. Gardez-vous des hommes, car ils vous livreront aux tribunaux et vous battront de verges dans leurs synagogues et vous serez menés devant les gouverneurs et devant les rois à cause de moi pour rendre témoignage devant eux et devant les nations. » (Mat. 10 : 16-18.)

Ce témoignage que les disciples du Maître seront ainsi amenés à rendre à la face du monde vaincra-t-il ces hommes que Jésus compare à des loups ? La douceur va-t-elle désarmer les haines et transformer les cœurs ? L'Evangile, au contraire, va provoquer des scissions profondes au sein de l'humanité, scissions qui iront s'accentuant chaque jour.

« Le frère livrera son frère à la mort et le père son enfant et les enfants se soulèveront contre leurs parents et les feront mourir et vous serez haïs de tous à cause de mon nom, mais

celui qui persévérera jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé. » (Mat. 10 : 21-22.)

Ainsi le disciple de Jésus ne sera point acclamé de tous, non point recherché de tous et écouté, mais au contraire haï.

« Heureux serez-vous lorsque les hommes vous haïront, qu'ils vous chasseront, qu'ils vous diront des outrages et rejetteront votre nom comme infâme à cause du Fils de l'homme. Malheur à vous lorsque tous les hommes diront du bien de vous, car leurs pères faisaient de même à l'égard des faux prophètes. » (Luc 6 · 22, 26.)

Ce tableau que Jésus nous fait de l'avenir, de l'accueil réservé à ses enseignements et à ses disciples n'est guère brillant ; c'est bien un tableau de tristesses et d'horreurs ; ce n'est pas la paix qui règne dans ces familles, que Jésus nous montre profondément désunies.

« Ils vous chasseront des synagogues ; même l'heure vient où quiconque vous fera mourir croira rendre un culte à Dieu. Ils vous feront cela parce qu'ils n'ont connu ni le Père ni moi. » (Jean 16 : 2-3.)

Combien cet avenir que Jésus nous prédit est loin de celui des optimistes. Cet état de division, de guerre n'est du reste que la conséquence de la doctrine de Jésus. Il va y avoir, en effet, désormais sur la terre deux peuples qui vont lutter pour s'assurer l'hégémonie. Le peuple de Dieu, le petit nombre, et l'humanité ennemie de Dieu qui s'efforcera de le vaincre et de l'arracher du milieu d'elle. Mais cette lutte tragique entre le bien et le mal, cette lutte que Jésus voit se déchaîner dans le monde prendra-t-elle fin un jour par la capitulation de la partie adverse, représentée ici par les ennemis de Dieu ? N'est-elle, cette lutte, que d'une époque seulement et sous l'influence de la doctrine d'amour, cette guerre intestine n'ira-t-elle pas s'apaisant de plus en plus, diminuant toujours d'intensité, les défections se faisant toujours plus nombreuses chez l'ennemi, pour se terminer par le triomphe complet de Jésus. Christ ne se berce pas de cette illusion. La réalité lui apparaît tout autre. Il affirme que tant que durera l'économie terrestre cet état de guerre se

continuera. Il déclare également qu'il n'est point venu apporter la paix sur la terre et que par conséquent une partie de l'humanité se dressera toujours impie contre Dieu et s'efforcera dans le domaine social de vaincre ses partisans.

« Je suis venu jeter un feu sur la terre et qu'ai-je à désirer s'il est déjà allumé ? Pensez-vous que je sois venu apporter la paix sur la terre ? Non, vous dis-je, mais plutôt la division, car désormais s'il y a cinq personnes dans une maison elles seront divisées trois contre deux et deux contre trois. » (Luc 12 : 49-52.)

« Ne pensez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre. Je suis venu apporter non la paix, mais l'épée Je suis venu mettre la division entre le fils et le père, entre la fille et la mère, entre la belle-fille et sa belle-mère, et l'homme aura pour ennemis ceux de sa propre maison. » (Mat. 10 : 34-36.)

Ainsi jamais, en nous décrivant ce que sera l'avenir, Jésus ne nous fait entrevoir un temps où l'humanité tout entière se donnera à lui, une époque où les divisions qu'il prédit prendront fin. Il les voit au contraire se perpétuer à toujours au sein de l'humanité.

C'est donc bien dans la pensée et les enseignements de Jésus toujours la même tendance qui se manifeste, toujours le même pessimisme. Il vient prêcher l'amour au monde et lui-même prédit que cet amour ira provoquant les scènes les plus tragiques qu'on puisse imaginer.

* * *

D'après les paraboles de l'ivraie et du bon grain, du filet, des noces, des vignerons, ceux qui commettront l'iniquité, ceux qui ne veulent pas de Dieu, ceux-là seront supprimés. En aucune parabole Jésus ne nous laisse entrevoir un futur dans lequel ils se convertiront. Dans ses discours Jésus ne connaît pas davantage l'optimisme.

« Toute plante que mon Père céleste n'a pas plantée sera déracinée. » (Mat. 15 : 13.)

« Mais celui qui persévérera jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé. » (Mat. 24 : 13.)

« Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite, car, je vous le dis, il y en a beaucoup qui chercheront à entrer et ils ne le pourront pas. Quand le maître de la maison se sera levé et aura fermé la porte, et que vous, qui serez restés dehors, vous vous mettrez à frapper et à dire : Seigneur, ouvre-nous, il vous répondra : Je ne sais d'où vous êtes.... Il vous répondra : Je vous le dis, je ne sais d'où vous êtes, retirez-vous de moi, vous tous, ouvriers d'iniquité. » (Luc 13 : 24-25, 27.)

« Celui qui croit au Fils a la vie éternelle ; celui qui refuse de croire n'aura point la vie, mais la colère de Dieu demeure sur lui. » (Jean 3 : 36.)

Christ ne prédit point un avenir heureux pour celui qui ne veut pas se donner à lui. Mais ce révolté croira-t-il un jour ? En dehors de notre économie présente, viendra-t-il un jour qui de ce révolté fera un être soumis ? Celui qui meurt révolté acclamera-t-il Jésus à un moment donné dans une vie future ?

Christ ne nous laisse rien espérer de semblable. Si donc il avait été réellement optimiste, ne nous aurait-il pas dit que s'il est malheureux pour un homme de mourir révolté contre Dieu, de l'autre côté de la tombe, heureusement, il pourra revenir à celui qu'il a repoussé ? Ne nous aurait-il pas fait entrevoir un avenir où celui qui n'a pas voulu de Dieu ici-bas l'accepterait ? Au contraire, tout ce que le Christ nous a laissé entrevoir concernant ce sujet ne se révèle à nous que sous des couleurs sombres.

« Le Fils de l'homme s'en va selon ce qui a été écrit de lui, mais malheur à l'homme par qui le Fils de l'homme est trahi. Mieux vaudrait pour cet homme n'être jamais né. » (Marc 14 : 21.)

Que recouvre cette déclaration ? Nous ne le savons pas, car Jésus n'a pas jugé bon de s expliquer plus clairement à ce sujet, mais ne sommes-nous pourtant pas en droit de conclure que ce qui attend cet homme ne doit pas être quelque chose de bien gai, puisque mieux vaudrait pour lui n'être jamais né. Ce que Jésus entrevoit ne doit donc pas être une brillante perspective.

« Si quelqu'un fait tomber dans le péché l'un de ces petits qui croient en moi, il vaudrait mieux pour lui qu'on lui attachât au cou une meule de moulin et qu'on le jetât au fond de la mer. » (Mat. 18 : 6.)

Que se cache-t-il donc de l'autre côté du voile pour que Jésus ait prononcé des paroles aussi sévères? Quel sort attend celui qui a fait tomber un de ces petits? Question angoissante, rendue plus troublante encore par le mutisme de Jésus, mais situation peu enviable en tout cas puisque Christ avoue qu'il vaudrait mieux pour cet homme être jeté au fond de la mer avec une pierre au cou. Situation qui n'est guère enviable et qui ne nous paraît pas pouvoir être envisagée comme très optimiste.

Est-il même exact de dire que Jésus ne nous ait rien laissé relativement au sort de ceux qui n'ont pas voulu se soumettre à Dieu? Dans les paraboles Jésus a déclaré que ceux-ci seraient supprimés. Ainsi point de perspectives optimistes, point d'espoir qu'en dehors de cette vie les révoltés voudront reconnaître leurs erreurs. Christ, en dehors des paraboles, ne nous parle jamais d'un jour où l'humanité tout entière, présente et passée, se prosternera devant Dieu. Il y aura des révoltés jusqu'à la fin et ceux-ci devront être détruits. Jésus ne nous laisse donc aucune indication qui nous fasse espérer un retour de ceux qu'il appelle les méchants, les enfants du malin.

« Les fils du royaume seront jetés dans les ténèbres du dehors, c'est là qu'il y aura des pleurs et des grincements de dents. » (Mat. 8 : 12; voir également le fragment chap. 25 : 31-46.)

La seule perspective que Jésus fasse briller devant nos yeux est celle de leur destruction. La seule note qu'il fasse entendre ici encore est celle du pessimisme.

CONCLUSION

Les enseignements de Jésus relativement au sujet qui nous occupe concordent donc tous entre eux. Jamais, en effet, nous n'avons trouvé la mention d'un temps futur dans lequel

l'humanité, changée tout entière par l'Evangile, aura transformé la terre en un nouvel Eden. Nulle part Jésus ne nous laisse entrevoir une époque où, par la bonne volonté de tous, le Royaume de Dieu deviendra ici-bas une réalité. Les seules perspectives qu'il fasse briller devant nos yeux sont tristes, désespérément mélancoliques. L'avenir qu'il nous dépeint n'est point rempli de séduisantes promesses ; il n'est point fait de bonheur, d'amour et de paix. Il nous est présenté au contraire comme la continuation de la lutte sanglante dans laquelle Jésus allait perdre la vie, lutte qui se poursuivra après lui tantôt traversant des crises aiguës, crises dans lesquelles le sang coulera à flots, tantôt se poursuivant plus sourdement, mais ne continuant pas moins son œuvre dévastatrice au sein de l'humanité.

Si, dans la parabole du juge inique, le résultat de cette lutte apparaît douteux à Jésus, incertain même au point de vue individuel, s'il pose à l'avenir la question que l'on sait, si, anxieux, il se demande s'il y aura encore des hommes qui croiront en lui, n'osant ainsi préjuger du résultat de la lutte qui va se déchaîner entre le bien et le mal, dans ses discours Jésus va plus loin, il est plus affirmatif.

Envisageant les destinées du Royaume de Dieu sur la terre, le résultat auquel il va aboutir, ce n'est plus une question qu'il pose, cette fois, mais bien une réponse qu'il apporte. Cette réponse qu'il nous donne n'est certes point réjouissante puisqu'au lieu d'un monde pacifié par sa parole c'est une humanité divisée, haineuse, persécutrice qu'il nous montre. Notre thèse du pessimisme de Jésus n'est donc pas aussi étrange ni aussi audacieuse qu'elle semble à première vue : elle découle tout naturellement des enseignements du Christ.

Quelle peut être la source de ces vues pessimistes ?

Le pessimisme provient chez Jésus du fait qu'il avait une connaissance approfondie du cœur humain. Etant parfaitement humain, étant l'homme normal parfaitement équilibré au point de vue moral, il voyait ainsi mieux que tout autre quels étaient les défauts de l'homme, ses tares, ses penchants. Cette connaissance n'était pas purement théorique.

Il connaissait par expérience quelle était la nature des sentiments qui s'agitaient dans le cœur de l'homme. Il devait donc bien vite se rendre compte de quelle manière le monde accepterait son Evangile. Cette profonde connaissance des sentiments humains, cette science du cœur, de ses désirs, de ses penchants faisait éviter tout naturellement à Jésus l'écueil de l'optimisme, qui est une déformation du jugement.

En effet, le propre de cette tendance est de voir les choses sous de riantes couleurs, de parer tout d'un idéal éclat, de gratifier de qualités imaginaires ou tout au moins extrêmement exagérées les personnes à qui l'on s'adresse, d'arranger les événements présents ou futurs pour qu'ils concourent à vous donner le plus de bonheur possible, la réalisation des espérances, l'épanouissement des plans qui vous sont chers ou d'hypothèses, de théories construites dans le silence du cabinet. En un mot, le propre de l'optimisme est de transformer les rêves qu'on s'était forgés en d'admirables réalités.

Mais que se passe-t-il au contact de la vie? Ayant élevé l'humanité au niveau de ses illusions, l'ayant parée de vertu, de beauté, d'amour, on s'élance confiant dans l'avenir, croyant en la bonté des êtres, jusqu'au moment où le premier combat vient faire s'effondrer tous ces rêves. Les désillusions surgissent alors de toutes parts, innombrables. Elles viennent montrer combien les jugements étaient faux, quel abîme sépare les illusions de la réalité. Elles viennent tragiquement, ces désillusions, vous prouver combien cette manière d'envisager la vie, de parer l'humanité de vertus, de croire au désintéressement, combien tout cela est illusoire, combien cette manière de se représenter et les hommes et les événements correspond peu à la réalité. Ainsi le cœur optimiste, après avoir subi le premier assaut du combat pour la vie, voit crouler bien des illusions, en chanceler un bien plus grand nombre encore. Ce premier contact avec la réalité, après avoir entassé dans le cœur ruines sur ruines, vient y mettre bien vite encore le découragement. Ainsi le contact journalier de la vie force à modifier ses vues, sa manière

d'agir, enlève la poésie dont on aime à parer toutes choses pour la remplacer par la froide et nue réalité. La manière optimiste de se représenter les choses est donc bien une déformation du jugement, un manque d'expérience puisque la réalité n'y correspond point et qu'elle oblige celui qui doit compter avec ses semblables, qui doit vivre au milieu d'eux, à ramener son optimisme de la première heure à de plus justes proportions. Ainsi donc la connaissance que possédait Jésus de la nature humaine lui a permis d'échapper à cette idéalisation. Animé d'un grand amour pour ses semblables, il se penchait vers eux pour connaître leurs blessures et les en soulager. Médecin suprême des âmes, il les guérissait parfaitement parce que seul il connaissait exactement et les maux dont souffre notre humanité et la cause de ses douleurs. Son amour le rendait plus clairvoyant, plus perspicace encore, mais cependant cet amour que Jésus ressentait pour les hommes ne le portait pas à idéaliser l'individu, à porter des jugements trop beaux sur l'humanité parce qu'il était contrebalancé par une exacte connaissance de la réalité. Jésus aimait les hommes d'un amour infini, il était prêt à endurer pour eux tous les sacrifices, tous les renoncements possibles. Sa vie du reste en fut l'éclatante manifestation. Mais d'autre part il savait que dans le monde il y a une puissance terrible, bien plus attrayante, bien plus séduisante que la sienne : la puissance du mal. Christ, en effet, ne se représentait point le mal comme une chose imaginaire, sans consistance aucune, comme une simple abstraction que sa présence seule suffirait à faire disparaître. Jésus voit dans le mal une puissance redoutable et désorganisatrice, une puissance contre laquelle il lui faudra lutter constamment et énergiquement. Si Jésus attribuait au mal une puissance si grande, une réalité si tragique, c'est qu'il ne le connaissait pas seulement d'une manière superficielle, théorique, mais qu'il en connaissait les effets pour les avoir observés. Dans sa vie, en effet, il voyait le mal à l'œuvre non point en lui, mais s'efforçant de paralyser ses efforts, de détourner de lui des âmes et y réussissant souvent. Il le voyait à l'œuvre non

pas comme une chose sans importance, secondaire, mais comme une puissance redoutable, solidement organisée, ayant de puissantes attaches au sein de notre monde : ayant un chef, Satan. Jésus dut lutter contre lui maintes fois et repousser ses assauts et, si jamais il ne lui obéit, si jamais il ne commit de péché, il le connaissait cependant suffisamment, ayant passé par le creuset de l'épreuve, pour en juger les conséquences dernières en pleine connaissance de cause. Il le voyait encore à l'œuvre, le mal, tous les jours de sa vie, sous des aspects divers, s'offrant à lui sous des formes subtiles ou grossières. Il en voyait des manifestations diverses chez ceux qui s'approchaient de lui. En un mot Jésus était placé mieux que personne pour savoir combien le mal était une chose réelle, profondément enracinée dans le cœur de l'homme.

La formule : l'homme naît bon, c'est la société qui le corrompt, n'était pas la sienne. Il savait trop combien pareille affirmation est fausse et dénote chez celui qui la prononce peu d'esprit d'observation. Christ, au contraire, déclare que l'homme est profondément mauvais, corrompu.

« Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu. » (Luc 19 : 10.)

Jésus n'a accepté sa périlleuse mission que parce que le monde auquel il allait s'adresser était dans une situation désespérée.

Ainsi, connaissant la puissance destructrice du mal pour l'avoir vue à l'œuvre, persuadé que celui-ci ne voudrait pas disparaître du sein de l'humanité, mais qu'il engagerait au contraire une lutte terrible et sans merci, Jésus peut donc bien, sans crainte de se tromper, montrer l'avenir du Royaume de Dieu sur la terre sous des couleurs sombres, tragiques même. Dans sa vie il ne voyait déjà que trop se réaliser cet état de lutte. Chacun de ses actes d'amour faisait éclore chez ses adversaires de nouvelles imprécations, chacun de ses miracles, au lieu de les convaincre, les fortifiait dans leur endurcissement, dans leur haine, dans leur désir de se débarrasser de lui. Jésus voyait, à mesure qu'il avan-

çait dans son ministère, le mal lui livrer de plus rudes assauts, les haines se déchaîner plus vives, ses ennemis l'enserrer toujours davantage, attendre, et frémissants, l'heure propice où ils pourraient enfin s'emparer de sa personne.

Pour dépeindre ce que serait l'avenir du Royaume de Dieu ici-bas, Jésus n'avait donc qu'à transporter dans le futur les scènes qui se déroulaient autour de lui.

C'est bien parce qu'on ne laisse pas au mal toute la réalité qu'il revêtait pour le Christ, toute sa puissance destructrice, qu'on peut espérer que le Royaume de Dieu pourra s'établir parfaitement au sein de l'humanité. Si pourtant telle devait être la réalité, pourquoi Jésus dans ses tableaux d'avenir, toujours si sombres, n'aurait-il pas mis une clarté qui nous puisse faire espérer semblable dénouement ? Si vraiment le mal n'était qu'un produit né du rapprochement des hommes, qu'un résultat de l'organisation en société, ne suffisait-il pas alors pour le faire disparaître d'améliorer les conditions sociales, d'en montrer les défauts, de les orienter vers le bien et le beau ? La doctrine du Christ commandant aux hommes de s'aimer les uns les autres n'allait-elle pas démontrer ainsi la non consistance du mal : faire régner cette période de bonheur, de transformation complète de l'humanité puisque justement elle apportait ce qu'il fallait pour transformer le monde. Il n'en est rien. Cette perspective de transformation du monde, si belle qu'elle soit, ne peut se maintenir devant la réalité des faits. L'homme est désespérément malin. Le mal est une puissance réelle et mauvaise qui s'efforcera de vaincre le bien. Il ne suffira pas pour améliorer la société de lui donner des lois plus justes, plus équitables. La cause du mal est plus profonde. Il faut que l'homme veuille consentir à changer de vie, qu'il reconnaisse que c'est lui qui est mauvais et non pas ce qui l'entoure ; qu'il veuille entrer dans le Royaume de Dieu par la porte du sacrifice et du renoncement, de la mort à soi-même.

Combien voudront se plier à ces exigences absolues ?

La croyance en la réalité du mal, ainsi que la certitude de sa puissance redoutable, telles sont donc les causes du pessi-

misme de Jésus. Mais ce pessimisme n'est point une disposition particulière de son esprit : il n'est pas davantage une déformation de la réalité, il en est la peinture exacte. Jésus ne voit pas les choses plus noires, plus tragiques qu'elles ne le sont réellement. La réalité est déjà suffisamment pessimiste pour que le Christ ne charge pas le tableau. Il se contente de nous décrire simplement les choses comme elles se présentent. C'est pourquoi, tout en tenant compte de cette dernière observation, nous n'hésitons pas à conclure, si hardie que puisse paraître pareille affirmation :

« Jésus, dans sa manière d'envisager l'avenir du Royaume de Dieu, est bien un pessimiste. »

Disons encore en terminant que ce que Jésus nous a décrit comme l'avenir du Royaume est bien d'accord avec ce que nous pouvons constater. Malgré les efforts des disciples du Christ, combien est petit le nombre de ceux qui ont consenti à ployer les genoux devant lui ; combien nombreux ceux qui se détournent de l'Evangile. Le mouvement antireligieux s'accentue chaque jour, la haine de Dieu forme une religion nouvelle qu'on oppose à l'autre et qui continue ainsi l'ère des divisions annoncée par le Christ.

LES FEMMES ET LA PHILOSOPHIE

à travers les idées d'un néo-stoïcien [1]

PAR

CH. BURNIER

Parmi les représentants du néo-stoïcisme, Musonius Rufus occupe une place fort modeste. Les noms plus brillants de Sénèque, d'Epictète, de Marc Aurèle, qui figurent au premier plan et qui peuvent fournir des renseignements plus positifs et plus copieux sur le caractère de l'école, ont, naturellement, attiré de préférence l'attention des historiens de la philosophie ancienne. Deux autres raisons expliquent, d'ailleurs, pourquoi Musonius est ainsi demeuré dans l'ombre. Tout d'abord, de même qu'Epictète, qui fut son élève, il se voua complètement à l'enseignement, sans rien écrire lui-même. Un de ses disciples, Lucius, recueillit en partie ses conférences, mais se montra, malheureusement, un transcripteur trop personnel, — beaucoup moins fidèle qu'Arrien, par exemple, qui reproduisit les entretiens d'Epictète. Dès

[1] Ces pages se rapportent à un travail, actuellement en préparation, sur les idées morales de Musonius Rufus. Ainsi que nous avons tenté de le faire pour Sénèque et pour Perse, nous voudrions rechercher quelle est l'originalité de ce philosophe et quelle place il occupe dans le développement du néo-stoïcisme. Il est nécessaire, en effet, avant de songer à établir l'histoire complète de cette école, d'apprécier l'œuvre de chaque disciple en la replaçant dans le cadre de la doctrine : ce sont là des matériaux indispensables pour l'étude d'ensemble qui reste à faire.

lors, pour se rapprocher davantage de la pensée de Musonius, il convient de comparer, lorsque cela est possible, la rédaction de Lucius avec les passages où Epictète et Aulu-Gelle, en particulier, se font aussi l'écho de notre philosophe. On comprendra que ce travail complique singulièrement la tâche de ceux qui veulent étudier dans le détail la morale de Musonius.

En second lieu, jusqu'à ces dernières années, il n'existait de ce philosophe aucune édition critique, qui en facilitât la lecture. Actuellement, cette lacune a disparu. Grâce à la sagacité et au labeur inlassable de O. Hense, qui a déjà donné à la philologie classique tant de travaux remarquables, il est possible de lire les principaux fragments de Musonius dans un excellent texte, savamment commenté et précédé d'une introduction latine, où l'auteur a résumé tout ce que l'on sait aujourd'hui de la vie et de la personne de Musonius, ainsi que des transcripteurs de son enseignement[1].

* * *

Sa vie nous échappe en grande partie. Nous ne parvenons à en saisir que quelques traits intéressants, et encore tous ne paraissent-ils pas absolument certains. Comme renseignements positifs, nous savons par Tacite qu'il naquit dans une petite ville étrusque, à Volsinii ; il faisait partie de l'ordre équestre et florissait sous Néron. Il fut probablement l'ami de plusieurs néo-stoïciens de l'époque, tels que Thraseas Paetus, Bareas Soranus, Rubellius Plautus, qui formaient un noyau d'opposition à la tyrannie impériale. Tacite encore, et Dion Cassius, s'accordent à dire que Musonius fut aussi chassé de Rome et envoyé en exil, dans l'île de Gyare, où de nombreux amis vinrent le voir et s'entretenir avec lui. Rappelé par Galba, en 69, il fut exilé une seconde fois, sous Vespasien, puis rappelé de nouveau par Titus. Nous ignorons la date exacte de sa mort.

[1] O. Hense, « C. Musonii Rufi reliquiae », Leipzig, Teubner, 1905.

M. O. Hense nous a lui-même averti, au commencement de cette année, qu'il erait probablement paraître une nouvelle édition de ces fragments.

A l'instar des autres disciples du néo-stoïcisme, qui se soucièrent assez peu de se livrer à des recherches spéculatives, mais qui visèrent surtout à convertir leurs auditeurs et à les guider dans la vie par des conseils pratiques, Musonius pousse à l'action et prêche lui-même d'exemple. Nous le voyons agir, en deux circonstances, d'une manière qui prouve l'énergie de son caractère, ainsi que son désir ardent de combattre l'injustice et de se rendre utile à ses concitoyens.

Vers la fin de la même année où il revint de l'exil pour la première fois, Musonius se rendit au sénat et accusa P. Egnatius Celer d'avoir porté un faux témoignage contre son ami Soranus. Ce dernier, aussi vertueux que Thraseas et tout aussi détesté de Néron, avait péri victime des délations calomnieuses de P. Celer[1]. Grâce à la ténacité de Musonius, l'enquête, tout d'abord ajournée, fut reprise et P. Celer finit par être condamné et exécuté. Les mânes de Soranus trouvèrent ainsi vengeance et Musonius, dit Tacite, pour avoir pris l'initiative de l'accusation, recueillit lui-même la gloire d'avoir accompli un acte de justice.

Egalement à cette époque, lorsque les troupes de Vitellius et de Vespasien étaient prêtes à en venir aux mains devant Rome, Musonius ne craignit pas de sortir de la ville et de se rendre parmi les soldats pour tenter de les apaiser. Au milieu des huées et des menaces, il exposa aux assaillants les bienfaits de la paix et les graves dangers d'une guerre civile, et ne s'éloigna que lorsqu'il allait payer de sa vie sa morale intempestive.

Sans doute qu'en racontant cet épisode, Tacite persifle assez finement la naïveté de ce philosophe, qui espère calmer, par sa prédication, la fureur de soldats avides de s'entr'égorger. Cependant, ne voit-on pas surtout par là avec

[1] Ce P. Egnatius Celer, stoïcien et professeur de philosophie, avait précisément eu pour élève Bareas Soranus, qu'il accusa faussement dans la suite. Il avait donc ainsi trahi et profané l'amitié, dont il devait enseigner les règles et les devoirs. De là, l'indignation de Musonius et l'acharnement qu'il mit à le poursuivre. — Cf. Tacite, Hist. IV, 10, 40.

quelle ardeur et quel courage Musonius a embrassé sa tâche de moraliste? L'esprit du néo-stoïcisme le possède tout entier : il croit et il pratique. Si, semblable à la plupart des apôtres sincèrement épris de leur mission, il lui arrive parfois de prêcher hors de propos, du moins faut-il reconnaître que ses convictions commandent le respect et qu'il ne s'est point dérobé à une vie agissante.

* * *

Laissant de côté les idées morales de Musonius, dont l'étude ne saurait rentrer dans le cadre d'un simple article, nous voulons seulement rechercher ici ce que notre philosophe enseignait sur les femmes et la philosophie. Mais, préalablement, il importe de connaître quelle conception Musonius se fit de la femme et quelle signification il donne à la philosophie.

Disons-le d'emblée : parmi tous les représentants du néo-stoïcisme, aucun ne révèle une telle élévation et une telle délicatesse de sentiment, en parlant des femmes et du mariage. A ce sujet, Musonius devance certainement son temps et, dans toute sa morale, il n'y a guère de chapitres qui puissent mieux nous faire voir son originalité et la noblesse de ses convictions. Car, il s'agit bien ici d'une conviction ferme et nette. Tandis que chez d'autres, — chez Sénèque, en particulier, — s'il est sans doute facile de relever quelques beaux passages sur le rôle de la femme ou sur les liens d'affection qui doivent unir les époux entre eux, ce ne sont cependant là que des réflexions isolées, émises en passant, ou à propos d'un autre sujet ; en outre, plusieurs d'entre elles se trouvent démenties ailleurs, ce qui leur enlève toute espèce d'autorité et de certitude. Musonius, au contraire, traite ce sujet pour lui-même, dans son ensemble, sans aucune contradiction, ni aucune équivoque. Et, comme nous allons le voir, les idées qu'il développe conservent, aujourd'hui même, toute leur valeur, puisqu'elles servent encore à combattre certains préjugés tenaces que plus de vingt siècles de civilisation chrétienne n'ont pu faire disparaître complètement.

La femme rêvée par Musonius doit être avant tout la compagne, l'associée de son mari. « Le mariage, dit-il, peut se résumer dans la *communauté de la vie* et la naissance d'enfants qui soient communs à l'époux et à son épouse. Ils doivent s'unir de telle sorte que leur vie, leurs actions, soient inséparables, qu'ils regardent toute chose comme étant commune entre eux et qu'ils n'aient rien en propre, pas même leur corps. C'est une grande chose que de donner la vie à un homme, et c'est l'effet de cette union.... Lorsque la tendresse est parfaite des deux côtés, lorsque tous deux s'efforcent de l'emporter en affection l'un sur l'autre, le mariage atteint son but et il est digne d'envie. » Si, au contraire, l'un des époux, préoccupé de ses propres intérêts, ne veut pas « s'atteler au même joug », il faut, ou bien qu'ils se séparent complètement, ou qu'ils traînent une vie pire que la solitude.

En devenant l'associée de son mari, la femme n'abandonnera pas pour autant les devoirs de son sexe. Rien n'est plus éloigné de la pensée de Musonius que d'en faire une sorte d'intellectuelle et de la pousser à revendiquer certains privilèges pour se croire en droit de délaisser ses occupations au sein de la famille. Ecoutez-le plutôt : « Elle ne doit craindre ni le travail, ni la peine : elle doit allaiter ses enfants, servir son mari, faire sans hésiter ce que quelques-unes s'imaginent être un travail servile. Une telle femme ne serait-elle pas un trésor pour son mari, un ornement pour sa famille et un exemple utile pour son entourage ? » Ainsi, tout en laissant à la femme la place que la nature lui a prescrite au foyer, Musonius la considère néanmoins comme l'égale absolue de son mari, partageant toutes ses préoccupations, associée à tous ses intérêts, s'exprimant aussi librement avec lui qu'avec elle-même.

Mais, pour que cette intimité puisse s'établir, il faut que l'homme comprenne de bonne heure les devoirs qui lui incombent, car c'est de lui que dépend, en grande partie, l'harmonie de la vie conjugale. Il doit surtout, selon Musonius, garder des mœurs pures dès sa jeunesse et

fuir les plaisirs sensuels, qui l'habitueront peu à peu à mépriser la femme et à la considérer comme une créature inférieure, bonne à satisfaire ses caprices. Là-dessus, Musonius ne transige pas : il entend que l'homme ne cède jamais à ses passions et il bat en brèche les préjugés et les idées reçues de son temps, en vertu desquels on excuse facilement certaines liaisons coupables et certaines faiblesses. « Il faut, dit-il, que ceux qui ne sont ni sensuels, ni pervers, estiment que les fonctions de l'amour ne se justifient que dans le mariage, et seulement si elles ont pour but la procréation ; ceux qui n'ont en vue que la jouissance, agissent injustement et contrairement aux lois, même dans le mariage. » « Personne, ajoute-t-il, ne pourrait, sans agir mal, s'unir à une courtisane ou à une esclave, car quiconque pèche fait aussitôt du tort, et même s'il n'en fait aucun à ses semblables, il s'en fait à lui-même, en se rabaissant et en se déshonorant. » A ceux qui objectent que celui qui s'unit à sa propre esclave n'est point coupable, parce que les lois l'y autorisent et que chaque maître est libre d'user, comme bon lui semble, de son esclave, Musonius répond, en employant la même logique : s'il n'est ni honteux, ni indécent qu'un maître s'unisse à son esclave, que dire d'une maîtresse qui entretiendrait aussi des relations coupables avec son esclave? Cela ne semblerait-il pas intolérable, non seulement si cette femme était mariée, mais même si elle vivait seule? Pourquoi donc la même mesure ne s'applique-t-elle pas à l'un et à l'autre? Quelqu'un pourrait-il par hasard prétendre que les hommes sont plus faibles que les femmes et incapables de réprimer leurs désirs? Nullement, car il convient précisément qu'ils soient d'une nature supérieure, puisqu'ils se jugent dignes de l'emporter sur elles.

Tel est le langage de Musonius, lorsqu'il recommande à ses disciples la chasteté et le respect dû à la femme. En ce qui concerne le mariage, il veut qu'on s'attache, dans son choix, aux qualités de l'âme. « Qu'on ne considère, en se mariant, ni la naissance, ni l'argent, ni la beauté. Car ni la richesse, ni la beauté, ni une naissance illustre, ne peuvent augmenter

l'union entre époux, ni produire des enfants meilleurs.... Et, sans cette concorde, quel mariage pourrait être heureux, quelle union agréable ? Comment des êtres mauvais sauraient-ils vivre sans dispute? Ou comment un homme vraiment bon s'entendrait-il avec un méchant? Pas plus qu'un bâton courbe ne pourrait s'adapter à un bâton droit, ou deux bâtons courbes ensemble.... »

En écoutant Musonius s'élever contre la lâche morale de ses contemporains, flétrir l'impureté, exciter l'homme à une lutte continuelle contre ses passions, lui rappeler que le corps est l'instrument de l'âme, prescrire aux époux des règles sévères et, en particulier, revendiquer pour la femme la place à laquelle elle a droit, on comprend que la philosophie, de progrès en progrès, allait à son insu au devant d'une religion nouvelle, et que les Pères de l'Eglise aient reconnu dans la morale païenne, de plus en plus épurée, une sorte de christianisme anticipé.

* * *

Comme tous les maitres du néo-stoïcisme, Musonius recommande à chaque instant à ses disciples une étude sérieuse et pratique de la philosophie. Mais, ainsi que nous l'avons dit, il faut s'entendre exactement sur la valeur qu'il donne à ce mot, dont le sens varie souvent d'un auteur à l'autre.

On sait que pour les stoïciens, la philosophie comprend trois parties principales : la physique ou métaphysique, la logique, la morale. En réalité, la morale seule en est la partie essentielle, et les deux autres n'en sont, pour ainsi dire, que les fondements. Cette prédominance de la morale s'accentue nettement avec l'évolution de la doctrine : très sensible déjà dans le stoïcisme moyen, elle triomphe définitivement chez les représentants du néo-stoïcisme, qui ne s'intéressent à l'étude de la métaphysique ou de la logique que dans la mesure où ils peuvent en retirer quelques préceptes de morale pratique. Tel est le cas de Musonius, qui se confine si étroitement dans sa tâche de moraliste, que toute la philoso-

phie se résume à ses yeux dans la morale, et dans la morale pratique. « Il faut que le philosophe devienne l'éducateur du genrehumain » (humani generis paedagogus), disait Sénèque[1]; « la philosophie nous enseigne non à parler, mais à agir (facere docet philosophia, non dicere)[2]. Et ailleurs encore : « Tout ce que tu lis, rapporte-le aussitôt aux mœurs[3]. » — « Savons-nous déjà vivre, savons-nous mourir[4] ? » — une question qu'il pose sans cesse à Lucilius, sous cette forme ou sous une autre, pour l'affermir dans la sagesse et pour accentuer les progrès de sa vie morale.

Musonius s'exprime exactement dans le même sens : « Rechercher comment il faut agir pour bien vivre, voilà le propre de la philosophie. » Et, dans un autre passage du même chapitre, il donne à sa définition une forme plus péremptoire, en disant : « La philosophie est la science de la vie. » C'est assez dire que le philosophe doit s'employer de toutes ses forces à réformer les mœurs et à rendre les hommes meilleurs, en leur présentant des règles simples et pratiques, qui trouvent leur application dans la vie de tous les jours. Ainsi, Musonius rejette toutes les subtilités et tous les paradoxes de la doctrine, pour ne s'attacher qu'à faire pénétrer dans l'âme de ses disciples les préceptes de la morale stoïque : il suffit de lire les sujets de ses entretiens habituels, pour se rendre compte que l'essentiel à ses yeux c'est de prouver par les choses et non par les mots.

* * *

Maintenant que nous connaissons l'opinion de Musonius sur le rôle de la femme et sur le but de la philosophie, reprenons la question que nous nous posions tout à l'heure et voyons si les femmes doivent aussi s'appliquer à l'étude de cette science.

Les leçons de Musonius, comme d'ailleurs celles de la plupart des néo-stoïciens, revêtaient la forme d'entretiens familiers, où le maître développait souvent un sujet qui lui avait été

[1] Lettre LXXXIX, 13. — [2] Lettre XX, 2. — [3] Lettre LXXXIX, 18.
[4] Lettre XLV, 5.

suggéré par l'un ou l'autre de ses disciples. Or, c'est précisément en réponse à la question d'un de ses auditeurs que Musonius entreprend de montrer que l'étude de la philosophie convient aussi bien aux femmes qu'aux hommes. Ce dut être là une leçon particulièrement intéressante, à en juger par le soin avec lequel Lucius nous en a transmis l'écho ; une de ces leçons où le maître ne s'adresse pas à un auditoire acquis d'avance aux idées qu'il va exposer, mais à un public hésitant, dont la conviction est loin d'être faite, et craignant de souscrire à une opinion qui heurte bien des préjugés. Ainsi s'explique, probablement, l'ardeur que déploya Musonius pour réfuter les objections de ses adversaires et pour les convaincre.

Après avoir nettement affirmé que les femmes doivent s'appliquer à l'étude de la philosophie, voici comment il développe et justifie son opinion. La femme, dit-il en substance, a reçu des dieux la même raison que l'homme, celle dont nous nous servons pour distinguer ce qui est bien et ce qui est mal, ce qui est beau et ce qui est laid ; elle jouit des mêmes perceptions que l'homme, et, physiquement, elle ne le cède en rien à ce dernier. La nature l'a douée du même désir de tendre à la vertu, car elle sait, aussi bien que l'homme, approuver ce qui est juste et repousser ce qui ne l'est pas. Cela étant, pourquoi donc conviendrait-il aux hommes seuls de rechercher comment ils doivent faire pour bien vivre, — c'est-à-dire d'étudier la philosophie — et point aux femmes ?

En moraliste pratique, Musonius va maintenant prendre quelques exemples et montrer que la philosophie sera utile à la femme dans la vie de chaque jour et même dans ses occupations les plus prosaïques. Il passe ainsi en revue les principaux devoirs qui incombent à toute femme vertueuse et prouve que, pour les remplir fidèlement, il faut qu'elle s'inspire des préceptes de la philosophie. Or, que réclame-t-on d'elle en premier lieu ? Qu'elle sache gouverner une maison, en surveiller les intérêts, en diriger les serviteurs. Eh bien ! dit Musonius, j'affirme que la femme qui connaît la

philosophie, excellera dans tous ces emplois, puisqu'ils constituent une partie de la vie et que la philosophie est précisément la science de bien vivre. Il faut également que la femme se montre sage et réfléchie, c'est-à-dire, — car ce sont là les actes de la sagesse, — que sa conduite demeure irréprochable, qu'elle ne soit l'esclave d'aucune passion, ni querelleuse, ni préoccupée de sa toilette, ni avide de luxe ; en outre, qu'elle surmonte sa colère, qu'elle ne se laisse pas abattre par le chagrin, mais qu'elle se domine constamment elle-même. Telles sont les vertus que le philosophe ne cesse de prêcher dans ses discours. « Celui qui a appris ces préceptes, ajoute Musonius, et qui les a mis en pratique, me paraît plus réglé dans sa conduite, tant l'homme que la femme. »

Il est injuste de prétendre qu'une femme qui étudie la philosophie ne peut être une compagne de vie tout à fait irréprochable, ni une aide utile, travaillant dans la paix, veillant avec tendresse sur son mari et ses enfants. Au contraire, aucune femme n'est plus vertueuse que celle-là : elle aimera ses enfants plus que sa vie, estimera qu'il est préférable de subir une injustice que de la commettre, d'être pauvre plutôt qu'avare. D'ailleurs, poursuit Musonius, il convient que la femme, qui a reçu une éducation philosophique, soit supérieure aux autres; c'est ainsi qu'en toute circonstance, elle se montrera plus courageuse, incapable de consentir à une lâcheté, par crainte de la mort ou de quelque châtiment, incapable aussi de trembler devant qui que ce soit, puissant ou noble, riche ou tyran. Car, il lui appartient d'avoir des sentiments plus élevés que le vulgaire, de croire que la mort n'est pas un mal et que la vie n'est pas un bien. Cela ne l'empêchera pas, du reste, elle qui ne craint aucune peine et qui ne cherche point à se créer des loisirs, de nourrir ses enfants, de vaquer aux soins du ménage et d'aider on mari du travail de ses mains.

Ici, Musonius s'interrompt pour répondre à une objection que les adversaires du féminisme ne manquent pas de faire encore aujourd'hui. Ces femmes, qui suivent les leçons des

philosophes, ne deviennent-elles pas arrogantes et prétentieuses, en fréquentant les assemblées des hommes, où elles prennent la parole, pour s'instruire dans la sagesse et chercher à résoudre des syllogismes ? Ne feraient-elles pas mieux de rester chez elles, occupées à carder la laine? A quoi Musonius répond : sans doute, s'il ne s'agit que de parler vainement et de discuter pour le seul plaisir de discuter, mieux vaut que les femmes — et les hommes aussi — demeurent à la maison. Mais il s'agit, au contraire, que tous ceux qui prennent la parole le fassent avec sérieux et seulement en vue de communiquer à leurs auditeurs des règles de sagesse pratique. Et, pour mieux préciser sa pensée, Musonius reprend une comparaison qui lui est familière, ainsi qu'à la plupart des néo-stoïciens : « De même, dit-il, que la science du médecin n'a aucune utilité, si elle ne se rapporte pas à la santé du corps, ainsi la science du philosophe perd toute sa valeur, si elle ne tend pas à accroître la vertu de l'âme humaine. » Enfin, lorsqu'on verra que les femmes appliquent sérieusement les préceptes qu'elles ont appris à l'école des philosophes, personne n'osera plus leur contester le droit de faire, elles aussi, profession de sagesse.

* * *

Une autre question, souvent débattue à cette époque, était de savoir si le philosophe peut se marier, ou s'il doit renoncer à la vie de famille pour se consacrer entièrement à ses études et à son ministère. Les opinions à cet égard étaient très partagées. Epictète préconise nettement le célibat du philosophe, et, ainsi qu'on l'a remarqué, les raisons qu'il donne peuvent encore être invoquées en faveur de celui du prêtre. « Le philosophe, dit-il, ne doit-il pas être tout entier à son divin ministère?... Regardez : s'il est marié, il est obligé de faire ceci ou cela pour son beau-père, il a des devoirs envers les autres parents de sa femme, envers sa femme elle-même.... Que devient, dès lors, celui qui doit surveiller tous les autres, époux et parents?.. celui qui doit aller partout comme un médecin tâtant le pouls de tout le

monde? comment aura-t-il ce loisir, si les devoirs ordinaires le tiennent à l'attache? » A ceux qui reprochent à Epictète de nuire à la conservation de la société, en prescrivant au philosophe de vivre seul, il répond avec sa vivacité d'esprit habituelle : « Au nom des dieux, qui sont les plus utiles à l'humanité, de ceux qui y introduisent quelques marmots au vilain petit museau, ou de ceux qui, suivant leurs forces, surveillent tous les hommes, observent ce qu'ils font, comment ils vivent, en quoi ils négligent leurs devoirs.... Le philosophe a l'humanité pour famille, les hommes sont ses fils, les femmes sont ses filles. Il va les trouver tous, il veille sur tous, parce qu'il est leur père, leur frère et le ministre de leur père à tous, Jupiter. »

Musonius tient naturellement ici un tout autre langage. En effet, conformément à ses principes sur le rôle de la femme dans le mariage et sa participation à l'étude de la philosophie, il soutient que la vie conjugale ne saurait entraver l'activité du philosophe.

Tout d'abord, dit-il, ni Pythagore, ni Socrate, ni Cratès, qui vécurent tous trois mariés, ne furent gênés dans leur carrière. D'autre part, puisque le philosophe doit enseigner aux hommes à vivre selon la nature, ne faut-il pas que lui-même prêche d'exemple en se mariant, ce qui est particulièrement conforme à la nature? Comparant l'activité de l'homme à celle de l'abeille, qui ne peut vivre seule, mais qui unit ses efforts à ceux de toute la ruche, Musonius explique que chaque individu doit avoir en vue l'intérêt collectif et que la prospérité d'une cité dépend des foyers qui s'y fondent. Pourquoi donc ce qui convient aux autres ne conviendrait-il pas aussi au philosophe? Et pourquoi le mariage serait-il un obstacle pour lui, dont le devoir est de mettre le premier en pratique les vérités qu'il reconnaît nécessaires.

* * *

Une étude complète de la morale de Musonius achèverait de nous montrer la franchise, la sincérité et le sérieux de ses

opinions. Elle achèverait surtout de nous convaincre que chez ce maître de sagesse pratique, dont l'enseignement revêt une forme si délicate, le stoïcien n'a point étouffé l'homme. Celui-ci n'a rien de la raideur stoïque; il demeure, au contraire, affectueux et sensible, préoccupé avant tout de l'âme de ses disciples, ardent à combattre l'injustice partout où il croit la rencontrer, aussi refuse-t-il de s'enfermer dans une doctrine trop étroite.

On ne saurait assez louer cette indépendance d'opinion qui se manifeste chez la plupart des néo-stoïciens. Grâce à elle, ils ont chacun une originalité et se développent librement en des sens divers. C'est en obéissant moins aux préceptes de la doctrine qu'à son instinct de solidarité et de justice, que Musonius a trouvé, en parlant de la femme, l'accent qui convainc et qui touche.

L'INTRODUCTION A L'ANCIEN TESTAMENT

dans sa phase actuelle [1]

PAR

H. TRABAUD

II

Les documents : étude comparative.

La part de chacun des documents du Pentateuque étant déterminée par l'analyse qu'il en a faite, M. Gautier les étudie ensuite comparativement, afin d'arriver à donner de chacun d'eux une caractéristique aussi complète que possible. Il les envisage, à cet effet, successivement aux points de vue législatif, linguistique et littéraire, historique, enfin religieux et théologique.

Les *codes législatifs* les plus anciens présupposent déjà des codifications antérieures, et celles-ci un droit coutumier. Il en fut de même, en Babylonie, pour le code d'Hammourabi, dont les analogies avec le Livre de l'Alliance s'expliquent par une origine commune, mais un développement différent. « Certaines prescriptions de ce livre peuvent avoir été for-

[1] Voir la livraison de janvier-avril 1910, p. 123-164.— P. 141, 11e ligne, lire « les Lamentations » au lieu de « Esther. » P. 164, 10e ligne à partir du bas, ajouter après « stipulations » : « Lév. 24 : 1-9 est un post-scriptum complétant Ex. 25-31 par des instructions relatives à l'huile du chandelier et aux pains de proposition. »

mulées avant l'époque mosaïque, d'autres à cette époque même, d'autres plus tard seulement encore. » Dès lors il a subi un travail continu de retouches et de remaniements.

Sur la base de la législation de J et de E, — qui est pour nous le point de départ, parce que nous ne possédons rien d'antérieur, — s'élève la législation plus étendue, plus complète et plus systématique du document deutéronomiste.

L'œuvre législative de P est plus étendue encore que celle de D; elle est plus complète sur le terrain des institutions religieuses, mais laisse de côté un grand nombre de sujets variés appartenant à la vie politique et sociale du peuple et qui trouvaient leur place marquée dans les lois antérieures. Elle s'adresse d'ailleurs de préférence, et d'une façon quelque peu exclusive, au sacerdoce; elle a, dans une large mesure, un caractère technique, professionnel, et a pu être, non sans raison, qualifiée d'ésotérique.

M. G. passe en revue un certain nombre de sujets à propos desquels il confronte les textes parallèles des trois codes : 1° la *loi sur les bêtes mortes*, dont la transformation est due à des causes inconnues; 2° la *loi sur les esclaves hébreux*, dont la dernière forme, dans P, s'explique par l'insuccès des dispositions prises par E, puis par D (cf. Jér. 34: 8-22), et, en accentuant profondément la distinction entre les ressortissants de la nation et les étrangers, porte le cachet particulier de l'époque postexilique; 3° la *loi sur les premiers-nés*, dont les données ne peuvent être contrôlées du dehors, l'histoire d'Israël ne fournissant aucun éclaircissement sur la question; 4° la *loi sur les prémices et les dîmes*, lesquelles au lieu d'être, comme c'est aussi le cas des premiers-nés dans la législation antérieure, une occasion de se rassembler devant l'Eternel, dans une fête et un repas de famille, sont intégralement absorbées, dans P, par le sacerdoce. M. G. donne de ces quatre lois d'intéressants tableaux synoptiques.

Après avoir rapproché, à titre d'exemples, les trois types législatifs à propos d'objets plutôt secondaires, M. G. poursuit son examen comparatif en envisageant quelques points de plus grande importance, à savoir le *sanctuaire*, les *sacrifices*,

les *fêtes* et le *sacerdoce*, ou si l'on préfère, les *lieux*, les *actes*, les *temps* et les *hommes sacrés*. Pour chacun d'eux, il s'applique à éclairer la loi par l'histoire et nous donne ainsi, en passant, une vue d'ensemble des transformations subies par le culte en Israël. M. Westphal s'était déjà livré, sur ces points, à une étude comparée des sources du Pentateuque[1], et ses développements sont intéressants à relire après ceux de M. G., avec lequel il est parfaitement d'accord. Ce dernier arrive, comme M. Westphal, aux conclusions suivantes :

Sanctuaire. JE suppose l'existence du culte patriarcal et consacre la pluralité des autels. E connaît pourtant bien l'existence du tabernacle (ou tente) d'assignation; mais la mention n'en est pas mise en corrélation avec les autels et les sacrifices, et le fait de son existence ne prouve aucunement que, pour ce vieux document, le principe de l'unité du sanctuaire fût déjà posé. L'unification des lieux de culte était cependant déjà préparée par l'existence de l'arche, qui a toujours été seule de son espèce; de plus elle était réclamée par le devoir de réagir contre un risque résultant de leur pluralité : celui du dédoublement de la divinité et de la multiplication indéfinie des dieux au prorata du nombre des sanctuaires. La description de l'arche dans P semble avoir supplanté celle qu'en donnait JE.

D suppose la pluralité des lieux de culte, mais réclame le sanctuaire unique. Il est à noter qu'il ne parle jamais du tabernacle, dont il devait pourtant connaître l'existence. Son silence à cet égard tendrait à prouver que, pour lui, il n'y avait pas de corrélation entre le sanctuaire en tant que lieu de consultation de l'Eternel et le temple envisagé comme seul endroit propre aux sacrifices. P a pour point de départ de son organisation religieuse ce qui, pour le Deutéronomiste, était le but à atteindre. Jamais, sous sa plume, aucun patriarche ne dresse d'autel en un lieu quelconque et n'y offre de sacrifice. Il faut attendre que tous les ordres relatifs à la construction du tabernacle aient été ponctuellement

[1] *Les sources du Pentateuque*, t. II, Paris 1892, p. 137-226.

exécutés pour que la célébration régulière du culte cérémoniel commence (sous Moïse) et se poursuive désormais sans interruption. P reflète les conditions d'existence de la communauté postexilique.

Sacrifices. J et E consacrent l'antique tradition des sacrifices d'adoration et d'actions de grâces, en en faisant remonter l'usage aux patriarches. Ils stipulent dans leurs éléments législatifs qu'on ne se présentera point à vide devant Iahvé. D parle souvent des sacrifices, mais n'insiste nulle part sur le rituel et ne fournit presque aucune donnée positive sur le sens et la raison d'être des divers termes usités. P, au contraire, établit avec un soin minutieux et le classement des sacrifices, et le programme rituel de chacun d'eux. Il institue ou introduit dans la nomenclature législative des cérémonies nouvelles, et chez lui, les rites compliqués et méticuleux enlèvent aux sacrifices leur caractère spontané et leur simplicité patriarcale.

Fêtes. J et E mentionnent les trois fêtes populaires annuelles et en recommandent l'observation. Il en est de même de D, qui reproduit avec plus de détails et d'explications, mais exactement dans les mêmes termes, les prescriptions de ces deux documents. Tandis que la Thorâ d'Ezéchiel omet totalement la fête des semaines, P remplace les trois fêtes de JED par un cycle annuel de sept assemblées solennelles ou « saintes convocations ».

Sacerdoce. Le contraste des trois législations du Pentateuque sur ce sujet est particulièrement accentué et frappant : JE ignore à peu près complètement les prêtres et ses textes narratifs nous montrent, aux temps patriarcaux, le chef de famille exerçant au milieu des siens les fonctions sacerdotales. D'après M. G., il est cependant exagéré de prétendre que, dans l'ancien Israël, chacun pouvait être prêtre : la qualité de lévite constituait un privilège. Lévi est le nom d'une tribu non sacerdotale, mais c'est aussi la dénomination collective des hommes voués à une profession déterminée[1].

[1] Nous ne voulons pas chicaner M. G. sur des détails trop infimes. Nous ferons cependant remarquer que le texte Jug. 19 : 18, qu'il cite p. 134, doit être rec-

D attribue un rôle important aux « prêtres lévitiques, » mais sans aucune distinction hiérarchique. La seule distinction établie par D entre les lévites est purement occasionnelle; les uns sont attachés au sanctuaire unique, les autres répandus dans le reste du pays. Enfin P présente une organisation savante et compliquée du lévitisme; sa législation sacerdotale représente seule l'état de choses qui a longtemps été considéré comme ayant de tout temps existé en Israël et qui ne date que de l'époque postexilique, avec son grand prêtre, ses prêtres et ses lévites, par conséquent avec une hiérarchie nettement marquée.

D'*autres lois*, ou articles de loi, sont répétés textuellement ou à peu près, ce qui montre que les trois législations, quoique indépendantes l'une de l'autre, en un sens, ont cependant entre elles certains rapports de dépendance par le fait que le Deutéronomiste s'est très largement et fidèlement inspiré de la législation antérieure et que P, à son tour, n'a point ignoré ses devanciers, mais les a utilisés sans s'astreindre à les reproduire servilement. L'étude des lois spéciales à l'un ou l'autre document, et qui ne se retrouvent pas ailleurs, contribue à dégager la physionomie de chacun des types législatifs et doit ainsi servir à compléter les recherches poursuivies sur les points communs.

M. G. s'occupe, en dernier lieu, des deux recensions du *Décalogue*, dont il donne un tableau synoptique. Un seul commandement, le dixième, n'a pas de parallèle dans le reste de la Thorâ.

Passant au point de vue *linguistique et littéraire*, M. G. examine d'abord le *vocabulaire* et la *terminologie* des quatre documents et relève à ce propos qu'à côté du premier criterium

tifié d'après le verset 29 et les Septante, en ce sens que le lévite de la montagne d'Ephraïm se rend tout simplement « chez lui » en venant de Bethléhem, et non « à la maison de l'Eternel », qui n'a aucun sens dans le texte.

Ensuite, p. 137, M. G. parle, sans doute d'après 2 Sam. 8 : 17, d'un Achimélec qui aurait été fils d'Abiathar. Or il doit y avoir dans ce texte une interversion de ces deux noms; il faut lire : Abiathar, fils d'Achimélec (cf. 1 Sam. 22 : 20; 2 Sam. 20 : 25).

de distinction qui fut découvert — l'alternance des termes de Iahvé et d'Elohim — il y a beaucoup d'autres indices similaires.

Les expressions caractéristiques de P, qui a sa terminologie à lui, sont en très grand nombre, et plusieurs termes que J, E et même D emploient encore dans leur sens primitif et général, sont devenus dans P des termes techniques, affectés à des usages déterminés. La terminologie de D est également caractéristique; certaines expressions qui reviennent fréquemment lui donnent une physionomie bien déterminée. J et E, étant d'origine populaire et non d'origine lettrée, sont moins sujets à avoir un langage nettement déterminé, riche en termes techniques et en formules consacrées, plus ou moins stéréotypes. Il est pourtant possible de signaler un certain nombre d'expressions qui leur sont propres. E fournit toutefois beaucoup moins d'exemples d'emploi exclusif que J, encore que sa langue ait elle aussi son cachet à part. Mais le style et l'allure de ce document ont quelque chose de plus original que son vocabulaire proprement dit. J et E présentent, ainsi qu'on peut s'y attendre, un très grand nombre de traits qui leur sont communs, et D devant être considéré comme s'étant en bonne partie formé à l'école de J et de E, pénétré de leur esprit et inspiré de leur langage, il n'y a pas lieu de s'étonner si maintes particularités des deux plus anciens documents trouvent un écho dans le Deutéronomiste.

M. G. illustre ces considérations d'un riche choix d'exemples de locutions et tournures de phrases caractérisant les quatre sources. A côté de cela, dit-il en terminant ce qui concerne leur langue, il y aurait à faire toute une série de remarques utiles et intéressantes se rapportant à des détails de lexicologie et de syntaxe qui, pour impondérables et infinitésimaux qu'ils puissent paraître, n'en ont pas moins une importance réelle et contribuent à donner à un écrivain sa physionomie individuelle.

Donnant ensuite la *caractéristique littéraire* des quatre documents, M. G. qualifie J de narrateur, E d'anecdotier, D de prédicateur et P de légiste. Il y a dans les récits de J quel-

que chose d'extrêmement vivant : ses personnages ont des traits nettement dessinés ; leurs faits et gestes sont dépeints avec animation, d'une façon colorée et pittoresque. Quoique ses transitions n'aient rien de très logique, il sait fort bien établir un lien entre les faits rapportés et rattache étroitement les effets aux causes. Les récits de E sont plus épisodiques, moins suivis que ceux de J : les détails y sont donnés comme ayant leur valeur propre, sans grande préoccupation de l'ensemble. Le plan général, tracé d'une façon si magistrale et si claire dans J, apparaît moins nettement dans l'œuvre de l'Elohiste. Nous ajouterons que si J se distingue par sa naïve simplicité, il y a de la recherche et de l'art dans le style de E[1]; il donne des récits qui sont d'entre les plus colorés et les plus poétiques de l'Ancien Testament.

D a une allure oratoire tant dans les lois et la narration que dans les pages proprement parénétiques. Sa phraséologie a quelque chose de très spécial : il y a un « style deutéronomistique », qu'on peut apprendre à reconnaître jusque dans les traductions. Certains mots, certaines phrases, certaines périodes même reviennent fréquemment et constituent comme une sorte de refrain. Autant il y a chez D de chaleur, d'ampleur, d'exubérance, autant P se distingue par son caractère mesuré, correct, méthodique. Le désir qu'il a d'être complet l'entraîne à se répéter ; à force d'être minutieux, il devient méticuleux ; il n'échappe pas au reproche d'être diffus dans ses descriptions et monotone dans ses longues énumérations.

En résumé, nous trouvons dans les quatre documents du Pentateuque quatre types littéraires bien marqués et nettement différents l'un de l'autre.

Au point de vue *historique* ils ont aussi chacun leur physionomie : E trahit son origine éphraïmite par sa prédilection pour des lieux tels que Sichem et Béthel, ainsi que pour tout ce qui concerne la maison de Joseph. En revanche, les environs d'Hébron et de Mamré ne figurent pas dans ses ré-

[1] Selon Staerk E « ist mehr der gesucht poetische Erzählungstypus. » Cet auteur le qualifie de « kunstvolle Zusammensetzung der alten Sagenkreise. »

cits. Ceux de J, par contre, ont volontiers pour théâtre la région méridionale du pays, Hébron et ses alentours ; Juda aussi est mis en relief par lui d'une façon très accentuée[1]. La nature spéciale de l'épisode de Juda et de Thamar (Gen. 38), dont les détails n'avaient pas, pour des lecteurs ou des auditeurs orientaux des temps anciens, le caractère répugnant qu'ils ont pour nous, ne doit pas empêcher d'admettre la provenance judéenne de J, quoique certains auteurs, et non des moindres, aient soutenu que J devait, lui aussi, être assigné au royaume du Nord[2]. Ce récit, n'a, en effet, pas été écrit, comme l'ont cru Reuss et Renan, — qui l'attribue à E — pour conspuer Juda. Nous ajouterons qu'on a vu un indice de plus de l'origine judéenne de J dans le fait que la figure éphraïmite d'Aaron en est absente. Selon Ed. Meyer et Stade, il en serait de même de celle de Josué, qui appartient aussi à l'Israël du Nord ; cette dernière n'y apparaît, en tout cas, que fort à l'arrière-plan. L'étude que nous ferons des éléments qui sont entrés dans la composition de J nous aidera à mieux dominer et résoudre cette question. Notons encore, à titre de renseignement complémentaire, que, pour Staerk, il n'y a pas de preuve décisive à l'appui de l'hypothèse des origines judéenne de J et éphraïmite de E. Les traditions rapportées dans les deux groupes de récits étaient le bien commun de tout le peuple ou, du moins, celles d'un royaume avaient pénétré dans l'autre.

Quant à D et à P, il ne peut y avoir de doute sur leur origine : l'un et l'autre émanent de Juda.

J et E ne sont pas des historiens au sens propre du terme, mais plutôt des narrateurs avides de conserver à leur peuple le souvenir de son passé et de faire circuler dans son sein,

[1] Voir plus haut, p. 154. Si, selon Budde, dans la version élohistique de l'histoire de Joseph, c'est Ruben, le premier-né de Jacob, qui est le porte-parole de ses frères, cela ne peut avoir d'autre raison que d'éviter de mentionner Juda, représentant du royaume rival. On ne comprend absolument pas sans cela pourquoi c'est justement Ruben qui est mis en avant. Joseph, en tant que héros patronymique de la principale tribu du royaume du Nord, ne pouvait être utilisé, parce qu'il jouait dans le récit le rôle de victime.

[2] Schrader, Reuss, Kuenen.

par le moyen de ces traditions, un courant de vie religieuse et nationale. L'un et l'autre ont voulu montrer, non pas tant ce qu'avaient fait leurs pères, mais bien plutôt ce que Dieu avait fait pour leurs pères[1]. La trame de leurs récits est empruntée à la tradition orale. Si M. G. ne va pas jusqu'à admettre, comme le fait Gunkel, que les histoires ayant cours dans cette tradition avaient déjà été, en bonne partie groupées par cycles avant d'être peu à peu rédigées et réunies dans deux grandes collections[2], il estime cependant qu'il y a eu peut-être, sinon pour toutes les narrations, du moins pour quelques-unes d'entre elles, une rédaction antérieure; mais, selon lui, pour l'ensemble, J et E apparaissent comme ayant fixé d'une façon définitive ce qui, jusqu'à eux, était ondoyant et épars. Grâce à eux, la conception du Dieu vivant a trouvé son expression historique au moment même où la prédication des prophètes tendait à y ramener l'attention de leurs contemporains, et l'on a pu avec justesse appeler JE l' « écrit prophétique » du Pentateuque.

Dans E, on rencontre plus de renseignements spéciaux. La préoccupation étymologique est très évidente dans J et n'est point étrangère à E. En revanche, la préoccupation chronologique est absente des milieux où J et E ont vu le jour. D dépend de JE pour l'histoire comme pour les lois. Il renferme même des détails nouveaux tirés des textes primitifs de J et de E, qui étaient plus complets avant leur réunion, et que D paraît avoir consultés sous leur forme première, parallèlement au document mixte JE. D semble avoir eu une prédilection pour E. Au point de vue historique, il est le disciple fidèle de ses devanciers. Dans P, tout gravite autour des institutions, mais on trouve aussi des éléments narratifs qui ne

[1] Wildeboer dit à ce propos très justement que le thème commun à J et à E est l'élection d'Israël comme peuple de Iahvé.

[2] Voir, dans *Die Schriften des A. T. in Auswahl*, 1re partie : *Die Sagen des A. T.*, p. 7 s et 42-44, les intéressants développements de Gunkel, qui discute et tranche dans un sens intermédiaire la question, actuellement controversée, de savoir si J et E sont de simples compilateurs ou de véritables auteurs, ayant le sachant et le voulant imprimé à leurs matériaux la marque de leur esprit et de leurs idées.

sont négligeables ni au point de vue de la quantité ni à celui de la qualité (?). P se distingue par son système chronologique, — qui ne s'accorde pas avec les données de J et de E, comme le montrent avec évidence plusieurs exemples cités par M. G., — et par des généalogies, qui ont un caractère particulier de rigidité, poursuivent un but défini et, en se reliant les unes aux autres, arrivent à former un ensemble ordonné et homogène. Ses narrations sont, en général, brèves et sèches : elles ne sont là que pour servir de cadre aux lois.

Abordant la question délicate de la *crédibilité des documents du Pentateuque*, M. G. constate que les plus anciens dépendent de la tradition orale qui a, à sa base, des faits réels à partir de la période patriarcale. Dans quelle mesure convient-il d'employer l'interprétation ethnique des traditions de la Genèse ? Elle se légitime dans certains cas : la table généalogique du chapitre 10 est là pour l'attester. Nous croyons que cette interprétation se justifie dans la généralité des cas, les récits qui concernent les patriarches reposant sur l'idée que les peuples ou tribus étaient des familles ou de grands clans. Plus les Israélites remontaient dans le passé, plus ils se figuraient le clan diminué jusqu'à ce qu'ils parvinssent, en fin de compte, au père de la tribu ou du peuple tout entier, auquel père, le plus naturellement du monde, ils conféraient les mêmes particularités de caractère qu'ils avaient remarquées dans ses descendants. Les Israélites étaient tellement habitués à cette conception de l'origine des peuples et des tribus, qu'un grand nombre de listes généalogiques de l'Ancien Testament présentent des noms de pays ou de villes comme étant des noms de personnes. Or c'est là une conception enfantine et antihistorique qui ne tient pas debout devant les données de l'ethnologie. Il est donc permis, sans tomber dans l'hypercritique, de révoquer en doute d'une manière générale la réalité historique des ancêtres d'Israël.

Même le professeur G.-A. Smith, de Glascow, qui admet comme probable, quoique impossible à démontrer, la base

historique et le fond d'histoire personnelle des vieilles traditions nationales d'Israël, reconnaît tout ce qui, dans la forme actuelle des récits qui nous les ont transmises, chefs-d'œuvres littéraires autant que pages pénétrées d'un puissant souffle monothéiste et religieux, est le fruit du développement postérieur d'Israël et le reflet de l'âge où furent moulées, ou de celui où furent rédigées les légendes de la Genèse. Nos plus anciennes sources écrites sur l'histoire patriarcale, dit-il en substance, soit J et E, sont de neuf à onze cents ans postérieures aux événements qu'elles relatent. D'autre part l'archéologie a fait revivre à nos yeux l'époque même d'Abraham ; elle nous a révélé sans doute comme possibles des migrations de tribus semi-nomades de Mésopotamie en Canaan, et de Canaan en Egypte ; mais, tout en illustrant richement les récits de la Genèse, elle n'a rien prouvé pour l'existence personnelle ou le caractère des patriarches eux-mêmes. Il faut, selon Smith, reconnaître que beaucoup de *noms* de personnes sont en même temps des noms de tribus ; que les *caractères décrits* comme ceux d'individus sont souvent des caractères manifestés par le développement historique des tribus correspondantes ; enfin que les *transactions* entre ces individus s'expliquent en bien des cas très naturellement comme des arrangements entre tribus. A cela s'ajoutent les traits indubitablement tardifs que l'on rencontre dans nos récits, et les recensions parallèles du même thème, dont chacune porte la marque du document auquel elle appartient. « D'une manière générale, l'atmosphère religieuse des récits de J et de E, à travers la Genèse, est celle des anciens âges du royaume israélite. Certainement ceci rend décisive la démonstration que les histoires des patriarches nous sont parvenues telles que les racontaient les générations postérieures, qui y ont projeté le reflet de leurs conditions sociales, de leurs espérances et de leurs croyances propres. »

De là à conclure que ces récits sont, non de l'histoire, mais le résultat de ce que, peu à peu, les Hébreux en étaient venus à croire et à se raconter sur les origines et les premiers jours

de leur nation, à la lumière de leur vie de peuple adulte, il n'y avait qu'un pas. Ce pas, il a paru légitime et même obligatoire à nombre de savants actuels de le franchir, et nous croyons qu'ils ont eu raison de le faire. Même un Gunkel, qui s'attache à montrer que, *des siècles durant* avant leur mise par écrit, ces récits ont été le patrimoine *oral* d'Israël, sur le fond des choses conclut en ces termes : « Quant à ce que représentaient à l'origine des noms comme Abraham, Isaac, Jacob, nous ne pouvons plus le dire : c'est trop vieux[1]. » « J et E, dit de son côté Staerk, racontent tous deux l histoire primitive du peuple comme étant celle d'une famille, qui devint un peuple en Egypte et rapportent ensuite, d'une manière également contraire à l'histoire, les événements survenus depuis l'exode jusqu'à l'entrée dans le pays de Canaan, déjà promis aux pères, comme si l'on pouvait parler déjà à ce moment, et même avant Moïse, d'un *peuple* d'Israël. En d'autres termes, chez J et E, le souvenir de la grande époque des origines de ce peuple s'est depuis longtemps effacé pour passer à l'état de belle légende : Israël ne peut plus se concevoir que comme nation, il a presque complètement oublié le temps où les tribus étaient à l'état nomade, dans la steppe, et il n'en sait pas plus qu'un autre peuple au sujet de ses origines. »

Un fait intéressant à noter, c'est que ce ne sont pas seulement des idées abstraites, mais aussi des faits de l'histoire postérieure que la tradition israélite a utilisés, plus ou moins consciemment, pour former les récits des patriarches, types et reflets rétrospectifs de ce qui devait être dans la suite. Nous ne parlons pas des paroles prophétiques qui, mises dans la bouche de certains d'entre eux, anticipent naturellement sur l'avenir, comme c'est le cas d'autres oracles du

[1] Gunkel considère maintenant ces trois patriarches comme ayant été, à l'origine, des personnes proprement dites, sans base ethnique ou mythique; mais, à ses yeux, cela ne signifie nullement qu'ils soient des figures historiques ; les récits qui les mettent en scène sont de pures fictions dues à l'imagination des anciens conteurs d'Israël. La valeur historique de ces figures consiste dans la réalité des situations décrites dans leurs légendes, leur valeur religieuse et morale dans les idées que ces narrations expriment.

même genre : ainsi Gen. 9 : 25-27, où les rôles assignés à Cham et à Japhet supposent l'assujettissement de Canaan par Salomon et les bons rapports qui existaient, sous ce monarque, entre les Phéniciens et Israël ; Gen. 27 : 39 s., où l'asservissement d'Edom par David a évidemment servi de base à la prédiction de Jacob concernant Esaü. Nous pouvons aussi laisser de côté certains traits pourtant significatifs, mais qui ne sont que de simples allusions à un état de choses postérieur : ainsi cette parole adressée à Joseph par ses frères après le récit de son premier songe : « Est-ce que tu régneras sur nous ? est-ce que tu nous gouverneras ? » (Gen. 37 : 8), qui indique la prépondérance du royaume du Nord, de même que la préférence accordée par son père à Ephraïm sur Manassé (Gen. 48 : 14), montre que cette tribu était alors puissante. Mais il est remarquable de constater que des récits entiers sont de véritables parallèles de ceux de la conquête contenus dans les livres des Nombres, de Josué et des Juges, et nous permettent de les compléter, voire même de les rectifier sur certains points ; là gît leur grande valeur historique.

Tel est le cas de l'histoire de l'outrage fait à Dina et de son châtiment (Gen. 34), dont on trouve un écho dans le testament de Jacob (Gen. 49 : 5) ; car il est indéniable que, dans ce récit, il s'agit de personnifications de tribus, puisque deux hommes ne pourraient à eux seuls massacrer les habitants de toute une ville. Il raconte donc, en la faisant rentrer dans le cadre d'une scène de famille, une tentative faite par les tribus de Siméon et de Lévi, enfants de Jacob par Léa, pour s'établir à Sichem, qu'elles auraient ainsi occupé avant les Joséphides. En effet, puisque, d'après Gen. 34, ces tribus s'emparèrent d'un territoire qui, d'après tous les autres renseignements que nous avons, fut la propriété de Joseph (voir en particulier Gen. 48 : 22), leur séjour temporaire dans cette contrée, où elles conclurent même le connubium avec les Cananéens, ne peut être placé qu'avant l'immigration de Joseph.

Or si Lévi et Siméon, ainsi que leur sœur Dina, ont ha-

bité près de Sichem, au cœur du pays d'Ephraïm, nous avons ici une preuve directe et irréfutable que la tribu de Siméon n'a pas toujours résidé dans l'extrême sud du pays et que celle de Lévi a possédé autrefois un territoire. Elles tentèrent de s'emparer de Sichem, mais ne purent assurer leur conquête, qui n'eut pas de succès durable, et furent probablement massacrées. Les restes de Siméon se réfugièrent au midi (Gen. 49:7). La tribu de Dina fut entièrement assimilée par les Cananéens ; aussi n'en est-il plus question.

D'autre part le curieux et intéressant chapitre 38 de la Genèse, relatif à Juda, interprété au point de vue ethnique, nous montre la tribu de ce nom établie à Adullam (v. 1) et à Thimna (v. 12), soit dans la région nord-ouest des monts de Juda. Or Juda doit avoir pénétré en même temps que les deux tribus dont nous venons de parler à l'ouest du Jourdain ; car, dans la série des tribus, il est rattaché à Ruben, Siméon et Lévi, et, jusqu'au temps de Saül et de David, il n'a eu aucun rapport avec Joseph. Et J fait conquérir par Juda et Siméon seuls (Jug. 1) les mêmes villes déjà prises, d'après E (dans Josué), par le peuple tout entier. Or, comme J ignore le passage du Jourdain, les tribus de Juda et de Siméon n'ont par conséquent pas franchi ce fleuve pour pénétrer dans la terre promise. La légende de Thamar aide à comprendre l'isolement de Juda, qui « s'éloigna de ses frères », et tant ce récit que celui relatif à Dina indiqueraient, d'accord avec d'autres éléments de J, une conquête effectuée du sud au nord par les tribus issues de Léa.

De même, selon Steuernagel, la légende de Jacob reflète les mêmes événements que l'histoire élohistique de la conquête de Canaan dans les livres des Nombres et de Josué : à l'origine, cette histoire ne se rapportait pas à tout Israël, mais uniquement aux tribus issues de Rachel, ou plutôt à la maison de Joseph, dont la division en trois tribus est postérieure à son établissement en Palestine, et les récits relatifs à Joseph et à Abraham fournissent des compléments au tableau de la migration de ce clan.

M. G. tient pour acquis qu'au sujet de l'époque mo-

saïque et de la personnalité de Moïse en particulier, nous pouvons légitimement accorder une grande confiance au tableau que J et E nous présentent. Sans être aussi affirmatif, Budde estime cependant que, si déjà à l'époque héroïque, et à plus forte raison en remontant en arrière, les récits de ces anciennes sources entrent dans une mesure croissante dans le domaine de la fable et du mythe, l'histoire de l'époque mosaïque, qui se place environ 250 ans avant la royauté, a toutefois un noyau historique solide et résistant.

A l'autre extrémité de la période qu'embrasse le Pentateuque, nous avons les pages consacrées aux premières origines du monde et de l'humanité. Ici, dit M. G., nous ne sommes pas, et nous ne pouvons pas être sur le terrain de l'histoire, et rien ne doit nous empêcher de reconnaître que nous avons affaire à des mythes, à propos desquels ne peut se poser la question de leur valeur historique, mais seulement celle de leur valeur religieuse et morale. Et un peu plus loin, à propos de la caractéristique des documents du Pentateuque au point de vue théologique et religieux, M. G. parle des questions graves et délicates qui se sont posées devant la conscience du Iahviste et auxquelles celui-ci a donné des réponses qui, pour être naïves, ne manquent pas de profondeur : le « pourquoi » de l'existence du mal, de la souffrance, de la haine, de la diversité des langues et des nations, de la corruption des Cananéens, des choix divins avec les rejets qui en sont le corrélatif, Budde fait ressortir de même que les récits des onze premiers chapitres de la Genèse ne nous offrent que des idées et des doctrines sous forme de mythes étiologiques. Ce sont des réponses à des questions qui se posaient alors aux esprits sur des faits provoquant l'étonnement et difficiles à expliquer : d'où viennent l'homme, les animaux, la distinction entre les sexes? Pourquoi l'homme doit-il se tourmenter pendant tout le cours de sa vie et mourir? Quelle est l'origine des différentes professions, des géants de l'époque primitive, des peuples et des langues? Enfin, pourquoi Canaan est-il maudit au point d'être esclave sa vie durant?

M. G. croit que, malgré le caractère tendancieux de son œuvre, P a été de bonne foi en projetant en arrière les institutions postexiliques. Au moment où le Document sacerdotal fut rédigé, ces institutions, devenues chères et, semble-t-il, indispensables à Israël, formaient un ensemble que le judaïsme était tout naturellement conduit à accepter et à vénérer en bloc. De là à se représenter que la forme existante était la forme antique et permanente, il n'y avait qu'un pas à franchir. Et même il était naturel d'attribuer à l'état de choses initial un caractère de perfection, d'en faire un idéal, un modèle accompli, de reporter aux origines mêmes, non seulement le développement déjà obtenu, mais encore celui auquel on aspirait.

Enfin le point de vue *religieux et théologique* varie aussi d'un document à l'autre. Dans J on trouve des anthropomorphismes et des anthropopathismes ; son Dieu est le Dieu vivant. Les personnages qu'il met en scène sont aussi très vivants : c'est un psychologue. Il marque en Abraham l'importance de la foi.

E attache plus d'importance aux événements qu'aux caractères; il est plutôt didactique et objectif, tandis que l'élément moral et moralisant est plus marqué chez J. Chez lui, les songes occupent une large place et les théophanies sont remplacées par des angélophanies. C'est là l'indice d'une époque un peu moins antique que celle de J, de même que l'absence du nom de Iahvé avant l'époque mosaïque, la désignation d'Abraham comme prophète et la façon dont est définie la mission médiatrice de Moïse. Peut-être enfin E montre-t-il plus de réserve à l'égard des anciennes manifestations extérieures du culte. Il y a, surtout dans les récits, une unité d'esprit et de tendances entre JE et les prophètes.

Un trait qui pourrait s'ajouter à ce tableau, ou plutôt qui ne s'en détache pas d'une façon suffisamment nette, et qui, mieux que tout autre, marque la distinction à établir entre J et E au point de vue religieux et la postériorité de E par rapport à J, c'est l'attitude des deux documents en face

du surnaturel. Comme l'a fait ressortir M. Westphal, « J est moins ami que E du merveilleux et plus essentiellement moral dans sa conception de l'histoire. Il fait plus grande la part de l'homme dans la marche des événements et, volontiers, dans son souci des causes et avec le besoin d'unité qui caractérise son esprit, il explique la destinée des peuples ou des tribus par leur premier commencement... E est plus enclin que J à voir partout l'intervention surnaturelle de Dieu ; il donne au miracle, j'allais dire au prodige, une place exceptionnelle. » Ou encore, comme le dit Cornill, nous avons chez J un pragmatisme purement humain, tandis que, dans E, tout l'appareil des miracles, avec les songes et les visions, et l'intervention divine immédiate, est mis en scène. Sous ce rapport, E fait transition entre J et P, où le merveilleux est encore beaucoup plus accentué et où le midrasch fait son apparition.

Staerk, de son côté, note que E rappelle vivement P, non seulement par la présence, dans son sein, d'un code étendu de lois au contenu cultuel et moral, par l'emploi d'Elohim au lieu de Iahvé pour la période antérieure à Moïse et par la spéculation sur la signification du nom de Iahvé, mais aussi par l'intérêt pour la figure sacerdotale d'Aaron et par la disposition pessimiste qui y apparaît. Cette dernière est aussi un indice de postériorité, car elle suppose un plus long temps d'infidélité chez le peuple. Tandis que Budde fait de J une source sacerdotale et de E une source prophétique[1], d'autres critiques font, avec plus de raison, nous semble-t-il, émaner E des cercles sacerdotaux éphraïmites.

D a été à l'école des prophètes, mais surtout de JE, il a particulièrement développé le Livre de l'Alliance. On trouve chez lui un compromis entre l'ancienne thorâ et les prophètes ; c'est un opportuniste ; son œuvre est une charte religieuse s'adressant à la nation dans sa généralité. L'histoire lui sert à illustrer ses lois et sa prédication. D ne parle pas

[1] Voir *Histoire de la littérature hébraïque*, p. 62, les arguments qu'il avance à l'appui de cette thèse paradoxale. Il ne s'agit, il est vrai, dans son idée, que de la plus ancienne forme de ces deux documents.

comme s'il était Moïse, mais s'en distingue au contraire nettement. Il le fait plutôt parler, suivant la coutume du temps, coutume qui n'est pas sans analogie avec celle des écrivains grecs et romains. Il s'identifie avec le Moïse de JE, le seul qu'il pût connaître, à force de se pénétrer de son esprit et d'être en communion avec lui. Il a cependant, jusqu'à un certain point, paru croire que la fin justifie les moyens, et c'est peut-être regrettable. Il est, en effet, fâcheux que cet auteur, bien qu'ayant modifié et amplifié l'ancienne thorâ pour l'adapter à de nouveaux besoins, ait cru devoir, sans doute pour donner plus d'autorité à ses innovations, se cacher sous un grand nom et les attribuer à Moïse lui-même[1].

Dans P, on constate la prépondérance du culte extérieur et de ses multiples ordonnances. Le sanctuaire, avec tout ce qui s'y rattache, est au centre de ses préoccupations. A la justice sont substituées la sainteté et la pureté, celle-ci toute formelle, celle-là parfois conçue avec beaucoup d'élévation, mais fréquemment réduite à n'être qu'une qualité négative. Le principe dirigeant n'est plus la foi et l'amour, mais l'obéissance. Sa religion est celle des œuvres, et l'on trouve chez lui une notion très abstraite de la divinité. Il ne se préoccupe guère du « pourquoi » et n'aborde pas les importants problèmes que J s'est efforcé de résoudre. Il est particulariste pour de bonnes raisons. Il n'a pas cru innover ; c'est un conservateur de vieilles coutumes rituelles. A la différence des critiques qui, comme Reuss et M. Westphal, ne voient dans P qu'un clérical à cheval sur les formes, M. G. rend un hommage parfaitement mérité à son sérieux moral et à son intention, couronnée de succès, de sauver, en le mettant à l'abri sous l'épaisse cuirasse de la loi cérémonielle, le patrimoine religieux d'Israël.

Il y aurait eu aussi une intéressante comparaison à établir entre les documents du Pentateuque, en particulier entre

[1] Voir ce que dit sur ce point Giesebrecht, en opposition au point de vue actuel de Cornill, qui a renoncé, pour les raisons avancées par M. Gautier, à voir dans le Deutéronome un pseudépigraphe. — *Theol. Literaturzeitung*, 1906, col. 34 s.

ses trois sources historiques, en les envisageant au point de vue *moral*. Sous ce rapport autant, si ce n'est plus, que sous d'autres, elles contrastent entre elles et trahissent, par la gradation que l'on peut établir de l'une à l'autre, leur âge plus ou moins avancé.

C'est ainsi que J et E doivent évidemment être placés au bas de l'échelle. A côté de beaux traits de caractère chez les patriarches, ils racontent d'eux tout naturellement, sans un mot de blâme, et même, semble-t-il, avec une certaine complaisance, des faits qui nous paraissent repréhensibles au plus haut point, ce qui montre combien peu sérieuse et énergique était de leur temps, en tout cas dans leur milieu, l'influence moralisante exercée par la religion. On ne ressentait généralement pas, dans l'ancien Israël, comme étant en contradiction avec la foi en Iahvé, l'art de savoir tirer profit du mensonge, de la ruse et de la tromperie. L'exemple typique de cette mentalité est Jacob, qui non seulement trompe Laban, mais dupe aussi son vieux père et frustre son frère de son droit d'aînesse. Esaü en est dépouillé, sans être moralement coupable. « Les fils de Jacob, dit à ce propos Gunkel, n'ont pas voulu raconter quelque chose de honteux sur le compte de leur aïeul, car cela serait retombé sur eux-mêmes. Toutes ces histoires ont bien plutôt été narrées à l'*origine* (c'est nous qui soulignons) à sa gloire et à leur propre gloire. On ne peut avoir vu, dans ces tromperies, quoi que ce soit de délictueux et de honteux, mais seulement de bons tours, habilement joués et couronnés de succès, de l'ingénieux père du peuple. L'histoire de Gen. 27 n'a donc pas, comme on l'a prétendu, de valeur morale. On a voulu voir dans les luttes, les angoisses et les détresses de tout genre auxquelles Jacob est en butte une juste punition de ses fautes, et en même temps un moyen d'éducation par lequel fut corrigé ce qu'il y avait d'impur dans ses sentiments. Mais ce n'est pas la manière de voir des anciennes traditions; au contraire, Jacob n'a absolument pas renoncé à ses artifices et à ses ruses, mais les a d'autant mieux pratiqués qu'il est devenu plus vieux; il

a été encore plus fin que le rusé Laban et, quand il est revenu de cette haute école de duperie, il a encore trompé son frère de main de maître. »

Pour ces vieux narrateurs, la fin justifie les moyens, surtout dans les rapports d'Israël avec les étrangers. On considérait comme de bonne guerre de les tromper dans certaines circonstances. Ex. 3 : 18 (J), le prétexte donné pour obtenir du pharaon la permission de sortir d'Egypte n'apparaît pas comme choquant, ni, Ex. 3 : 22; 12 : 35 s. (E), le procédé qui consiste à dépouiller les Egyptiens des vases d'or et d'argent et des vêtements que ceux-ci avaient prêtés aux Israélites.

Les récits de J et de E trahissent les déficits moraux des Israélites en ce qui concerne la chasteté, non moins que la droiture et la manière de se comporter vis-à-vis des étrangers. Le concubinat et tout ce qu'il entraîne après lui s'expliquent par les mœurs de l'époque. Plus choquante nous apparaît déjà, Gen. 38, la tolérance de la prostitution qui n'est l'objet d'aucun blâme, tant s'en faut[1]. Mais la grosse pierre d'achoppement dans ce domaine est le déshonneur auquel sont exposées Sara (Gen. 12 et 20) et Rebecca (Gen. 26) par suite de la lâcheté et du mensonge de leurs époux. Abraham reçoit même des présents pour avoir livré sa femme! L'abandon dont celle-ci est l'objet montre que, dans l'ancien Israël, la vie de l'homme avait plus de prix que l'honneur de la femme, dont on faisait bien peu de cas.

E révèle toutefois son origine plus récente par un sens moral plus affiné que celui de J. Dans l'affaire d'Agar, Abraham y apparaît (Gen. 21 : 11-13) sous un jour bien moins défavorable que dans ce dernier document. Et, comme M. G. le fait remarquer au cours de son analyse de nos sources, ce en quoi les deux récits d'Abraham en Egypte (Gen. 12 : 10-20 J) et d'Abraham à Guérar (Gen. 20 E) diffèrent, c'es dans l'appréciation du rôle d'Abraham, dont J ne cherche point à justifier la conduite, tandis que E le qualifie de prophète, met toute la faute sur Abimélec et fait dé-

[1] Voir le v. 26, que Segond n'a pas osé traduire textuellement.

pendre le pardon accordé à ce dernier de l'intercession d'Abraham. Celui-ci n'a, en effet, point menti en donnant sa femme comme sa sœur ; car elle était sa demi-sœur avant de devenir sa femme ! La plus ancienne tradition ne sait rien de ce fait, qui a été évidemment imaginé pour excuser Abraham. Pour le dire en passant, c'est par des traits comme celui-ci que E montre son caractère théocratique : pour lui un prophète — et sous sa plume ce terme a le sens général d'homme de Dieu — est, en sa qualité de représentant attitré de la divinité, un homme sacré et intangible.

E s'efforce aussi de blanchir de son mieux Jacob. Dans J (Gen. 30 : 37-43), la multiplication des troupeaux du beau-fils de Laban est due à un tour d'adresse d'une moralité contestable ; il l'obtient par un procédé de magie sympathique. Dans E (31 : 4-13), c'est Elohim lui-même qui la produit par un miracle révélé à son protégé dans un songe. La richesse de Jacob est ainsi ramenée, non à une tromperie, mais à la bénédiction de Dieu, et ce n'est pas lui qui trompe Laban, mais Laban qui l'exploite. Enfin, fidèle à son point de vue plus théologique, E ramène la naissance de Joseph (30 : 22) à la grâce de Dieu, en opposition au moyen très humain dont parle J (30 : 14 s.), et il explique le nom d'Issacar d'une manière moins choquante pour l'opinion de la postérité que ne le fait J (30 : 17 s.; cf. v. 16). En somme les patriarches sont plus idéalisés dans E que dans J et l'on y constate une tendance à effacer de leur vie certaines taches morales que nous rencontrons dans ce dernier document.

Si, dans E, les patriarches nous apparaissent déjà sous un jour plus favorable que dans J, dans P ce sont tout à fait des saints. Cette source omet soigneusement, ou présente sous un jour différent, tout ce qui pouvait jeter une ombre sur leur caractère. P ne dit rien d'un conflit entre les bergers d'Abraham et ceux de Lot, ni du caractère intéressé de Jacob. Allé en Mésopotamie pour y prendre femme[1], il vit, à son retour, en bonne confraternité avec Esaü, et, après la mort

[1] Voir p. 161 s.

d'Isaac, ses deux fils se séparent aussi pacifiquement que l'avaient fait Abraham et Lot, leurs possessions étant trop considérables pour qu'ils puissent continuer à demeurer ensemble (Gen. 36 : 6 s.). Il n'est pas plus question d'une discussion entre eux que des tromperies de Jacob. Enfin Ismaël reste auprès d'Abraham et d'Isaac jusqu'à la mort de son père pour l'enterrer, avec son frère (Gen. 25 : 9), exactement comme Jacob et Esaü le feront pour le leur.

Quant aux faits qu'il ne peut éliminer, P leur donne un motif plausible : il explique par des mariages mixtes coupables contractés par Esaü la bénédiction donnée à Jacob par Isaac (Gen. 26 : 34 s. ; 28 : 6-9) et met le crime commis sur la personne de Joseph au compte des fils de Bilha et de Zilpa, les deux concubines de Jacob (37 : 2).

Ensuite, dans P, Moïse n'est pas invité par Iahvé à user d'un subterfuge pour que le pharaon laisse le peuple sortir d'Egypte et pour qu'Israël n'en parte pas les mains vides. Il doit franchement lui demander de laisser aller les enfants d'Israël hors de son pays (Ex. 6 : 10). Ici aussi un trait choquant de la plus ancienne tradition paraît avoir été intentionnellement effacé. On a encore remarqué que, plus loin, P a éliminé l'adoration, par Israël, du Baal moabite du mont Peor, et l'a remplacée par les rapports des Israélites avec les femmes madianites. D'une manière générale, P a fait disparaître tout ce qui, dans les anciennes sources, était rapporté des lieux de culte païens (Hébron, Beershéba, Béthel, Sichem, etc.)

Tout cela prouve qu'on en était venu à considérer comme scandaleux des éléments de la vie des patriarches qui avaient d'abord paru inoffensifs. On croyait que les pères du peuple devaient avoir été des modèles de piété et de vertu ; de là des affirmations positivement contraires à celles de la tradition plus ancienne les concernant. P présente le plus sincèrement du monde les patriarches comme des Juifs pieux du temps de l'exil.

III

La formation du Pentateuque.

Avant de clore l'étude des quatre sources et de procéder à la synthèse en cherchant à esquisser la formation du Pentateuque, M. Gautier entreprend d'élucider la nature même des documents et de préciser ce qu'il faut entendre par leurs auteurs. Il constate que J, E, D et P désignent non pas des personnalités isolées, mais des groupements ou des écoles. Plusieurs auteurs ont donc collaboré à la rédaction de chacune des sources du Pentateuque. « L'esprit qui les animait était le même : leurs aspirations et leurs principes étaient identiques ; ils ont dû être à peu près contemporains les uns des autres. Ils n'en conservent pas moins certains caractères particuliers, et ainsi s'explique la présence, dans le sein du document iahviste, d'éléments quelque peu hétérogènes. » On a pris l'habitude d'employer, en en parlant, les expressions « couche primitive » et « couche secondaire » empruntées à la géologie. Dans E, l'unité et l'homogénéité seraient plus marquées que dans J. Peut-être faudrait-il accentuer plus que ne le fait M. G. les divergences, allant parfois jusqu'à la contradiction, que l'on rencontre également dans nos deux documents, où l'on peut, avec beaucoup de vraisemblance, distinguer nettement au moins deux couches de traditions. Essayons de les en dégager.

Dans le *Iahviste*, Gen. 4 : 16-24 ne sait rien du déluge, car ce texte suppose que tous les bergers, les musiciens et les forgerons descendent de la série ininterrompue des fils de Lémec; ceux-ci sont visiblement conçus comme les ancêtres des contemporains du narrateur. Il en est de même de 6 : 1-4, où tous les géants, y compris ceux qui existaient encore aux temps historiques (Nomb. 13 : 33), sont ramenés aux unions des fils de Dieu avec les filles des hommes, et de 9 : 20-27, où les fils de Noé, le premier vigneron, habitent encore avec lui sous une tente, évidemment en Palestine. Ensuite l'horizon

est ici très limité : Sem, Canaan et Japhet sont la personnification de peuples déterminés : les Hébreux, les Cananéens et probablement les Phéniciens[1]. Aux v. 18 et 19, au contraire, Sem, Cham et Japhet sont les pères de toute l'humanité postdiluvienne. Enfin il semble que l'auteur de 11 : 1-9 ait aussi ignoré le déluge ; car dans ce passage la dispersion des hommes n'est pas rattachée, comme dans 9 : 19 et dans la table ethnographique du chap. 10, à leur descendance des différents fils de Noé, mais à la confusion des langues décrétées par Iahvé. Ici la pluralité des peuples est un phénomène conforme aux intentions du Créateur et produit par la procréation et la séparation toute naturelle des hommes ; là elle est le résultat d'un forfait et d'un jugement extraordinaire de Dieu.

Ces contradictions et répétitions ont été signalées par *Schrader* et *Wellhausen* avec deux ou trois autres de moindre importance[2]. Elles rendent impossible le maintien de l'unité littéraire de J et font supposer que l'ouvrage primitif du Iahviste a reçu des adjonctions puisées peut-être à la source de la tradition orale et qu'il faut même distinguer entre une recension plus ancienne et une forme plus récente de J.

Sur la base des divergences que nous venons de constater dans cette source, *Budde*, dont les recherches ont ouvert, en 1883[3], la voie à la distinction entre deux Iahvistes, et dont les vues furent longtemps seules admises par la généralité des critiques, est arrivé aux conclusions suivantes :

La plus ancienne couche du Iahviste (J^1) comprend — dans un ordre un peu différent de celui où ces morceaux se trouvent maintenant dans le texte biblique — Gen. 2 : 4*b*-9, 15-25

[1] Selon Wellhausen, toutefois, par Japhet, on peut aussi très bien entendre les Héthites et les Philistins ; car pour trouver le sens de cette appellation, on n'a pas besoin de se diriger d'après Gen. 10.

[2] Voir leur indication dans Cornill, ouvr. cité, p. 52 s.

[3] Dans son ouvrage intitulé : *Die biblische Urgeschichte*, dont Budde a maintenu les conclusions tant dans son petit livre sur la *Religion du peuple d'Israël jusqu'à l'exil* (Giessen, 1900), que dans sa récente *Histoire de la littérature hébraïque*.

(histoire du paradis, moins quelques adjonctions), 6 : 3 et 3 : 23 (raccourcissement de la durée de la vie de l'homme, son expulsion de l'Eden), 4 : 1, 2, 16-24 (naissance de Caïn et d'Abel, descendance de Caïn), 6 : 1, 2, 4 (union de *benê-ha-Elohim* avec les filles des hommes), 10 : 9 (Nemrod, vaillant chasseur devant Iahvé), 11 : 1-9 (tour de Babel et dispersion des peuples)..., 9 : 20-27 (ivresse de Noé, Canaan maudit).

J^1 ne sait donc rien du déluge et considère Caïn comme le père de l'humanité actuelle ; chassé de l'Eden à cause de son péché, l'homme fut d'abord un agriculteur, forcé de gagner son pain à la sueur de son front, mais peu à peu il s'éleva jusqu'à la vie du libre nomade, la seule existence digne de lui, et qui répondît à la noblesse de ses dispositions. J^1 fait remonter aux fils de Lémec les trois carrières embrassées par les hommes de son temps et fait des géants les rejetons d'une union coupable entre les fils de Dieu et les filles des hommes. Lors de la construction d'une tour à Babel, Iahvé confond les langues des hommes, qui se dispersent alors loin de leur pays d'origine, la plaine de Schinear. Noë est, pour J^1, l'ancêtre commun des Israélites et des peuples qui les touchent de près : les Cananéens et les Phéniciens. Son descendant Abraham a ensuite effectué l'émigration en Canaan.

Nous avons ici une conception de l'histoire qui, avec son horizon limité et le cachet d'antiquité qui la caractérise, est sûrement plus rapprochée des légendes hébraïques primitives que ce que J^2 a ajouté ou que ce que nous lisons dans E. Elle représente le point de vue antérieur aux prophètes. D'un ou deux siècles plus ancien que J^2, J^1 ne renferme pas d'éléments provenant d'emprunts directs à la cosmogonie assyro-babylonienne. On ne peut cependant pas dire qu'il n'ait en aucune manière été influencé par les idées ayant cours en Chaldée, mais ce qu'il en a retenu est le fruit d'une lente migration de mythes et de légendes.

Tandis que la tradition spécifiquement hébraïque est, en un passage tout au moins (Gen. 6 : 1 s.) encore fortement teintée de mythologie, toute trace de paganisme a disparu de J^2 :

nous aurions même ici une rectification intentionnelle de la tradition populaire primitive, qui aurait été soigneusement purifiée d'éléments susceptibles d'être mal interprétés. Cette édition, expurgée autant que revue et augmentée, aurait été élaborée en haut lieu et aurait eu en quelque sorte un caractère officiel.

Selon Budde, J^2 avait remplacé la description anthropocentrique de la création de Gen. 2 : 4*b*- 3 : 24 par une cosmologie d'origine directement babylonienne, qui embrassait déjà tout l'univers avec le même intérêt. Le rédacteur du Pentateuque l'a laissée de côté au profit de la narration de P, qui ouvre maintenant l'Ecriture sainte ; mais celle-ci est entièrement dépendante d'elle. Si l'on en retranche le cadre des six jours, dont l'œuvre culmine dans le sabbat, il reste l'essentiel du récit de J^2, seulement moulé dans la langue de P.

Mais le but principal de J^2 paraît avoir été d'enrichir de l'histoire du déluge, empruntée aussi directement aux sources babyloniennes, la tradition authentiquement hébraïque. Ensuite, pour lui, Seth est le seul fils des protoplastes. Sur la base de la légende babylonienne, qui compte dix générations de la création au déluge, il a mis, à la place de la postérité d'Adam par Caïn, qui n'en comprend que sept, sa descendance par Seth, en utilisant les noms traditionnels. La table de cette dernière ne nous est conservée au complet que sous la forme que lui a donnée P (Gen. 5) ; mais de la rédaction primitive, le rédacteur a laissé subsister les trois premiers chaînons : Adam, Seth et Enosh, et la partie principale du dixième : Noé (Gen. 4 : 25 s. et 5 : 29). Descendant de Seth à la neuvième génération, Noë apparaît dans J^2 comme le héros du déluge ; par la narration de cet événement, qui a subsisté dans presque toute son étendue, il a remplacé, en mettant fortement l'accent sur le péché et la grâce, l'histoire de la chute de J^1, refoulée chez lui par la description cosmologique de la création. Et, de même que la partie iahvistique de Gen. 6-8 se rattachait immédiatement à la table des Séthites, la narration du déluge a sa suite immédiate dans ta

table ethnographique de Gen. 10, dont la recension iahvistique nous a été conservée, comme celle du déluge, dans sa plus grande partie, à côté de celle de P. Le point de vue cosmologique est commun à l'une et à l'autre.

Après J^1, J^2 raconte l'histoire des temps primitifs en l'envisageant sous l'angle religieux, comme une histoire du salut — l'idée centrale en est l'élection d'Israël, — mais tandis que J^1 la rapporte uniquement à ce peuple, J^2 en fait l'histoire des origines de l'humanité tout entière. Nemrod, le chasseur géant de J^1, devient, sous sa plume, le premier roi de Babel et le fondateur des états civilisés de Mésopotamie. Par différentes modifications apportées à la table de Gen. 10, il fait descendre, non seulement Israël et les peuples voisins, mais toute la race humaine, de Noë, par Sem, Cham et Japhet. J^2 menait ensuite de Sem à Abraham, le premier père d'Israël, par une table généalogique de dix noms, qui ne nous a été conservée que par P dans Gen. 11 : 10-26.

La nouvelle conception de l'histoire primitive ne réussit pas à refouler complètement la plus ancienne, dont des copies se conservèrent. Les deux recensions furent finalement combinées et harmonisées par une main plus jeune (J^3). Pour rattacher la table des Caïnites (J^1) à celle des Séthites (J^2) et pour préparer l'histoire du déluge, ce troisième rédacteur, qui devait être d'origine judéenne, a inséré dans la table des descendants d'Adam par Caïn le récit du meurtre d'Abel et de ses suites (Gen. 4 : 2-16 et l'allusion qui y est faite 4 : 25), — jetant ainsi un pont sur l'abîme qui séparait J^1 et J^2, — et il a identifié le meurtrier Caïn, qui n'est probablement pas le fils d'Adam, avec Caïn, le fondateur de villes. Il y a, en effet, une contradiction évidente entre 4 : 12, où Caïn est condamné à être errant et vagabond sur la terre, et 4 : 17*b*, où il bâtit la ville d'Hénoc. Gen. 9 : 22, J^3 a ajouté « Cham, père de » (Canaan); il a ajouté de même Elohim à Iahvé dans l'histoire du paradis, pour tenir compte de 4 : 26 : « Ce fut lui (Seth) qui commença à invoquer le nom de Iahvé. »

Enfin il faut compter parmi les plus récentes adjonctions de l'école iahvistique (J^4) quelques amplifications dans l'his-

toire du paradis qui ne peuvent être ramenées à J^3, à savoir 2 : 10-14 (fleuves du paradis); 2 : 9*b* ; 3 : 22 (arbre de vie); 3 : 24 (chérubins) et 3:20; 4:1 (nom de la première femme).

Stade distingue aussi dans le récit iahvistique de l'histoire primitive de l'humanité trois couches, comprenant, la première, des mythes venus de Babylonie et d'Assyrie en Palestine (paradis et chute, tour de Babel) ; la deuxième, des légendes d'origine palestinienne (premiers hommes jusqu'à Noé par Seth, Noé vigneron et père des peuples de Canaan, peut-être Nemrod chasseur, rapports des *benê-ha-Elohim* avec les filles des hommes); la troisième enfin, les éléments iahvistiques du récit du déluge, introduits, dans un recueil formé des deux premières couches combinées, par un rédacteur qui y apporta de grands changements. Ce rédacteur y a inséré en même temps l'histoire de Caïn et d'Abel et probablement aussi le chant sanguinaire de Lémec (Gen. 4 : 23), qui n'a rien à faire avec l'invention de l'art de forger par son fils Tubal-Caïn. Dans celle-là, qui est une véritable légende populaire, Caïn est le représentant de la tribu nomade des Kénites, qui s'était établie dans le steppe au sud d'Israël (cf. Jug. 1 : 16; Nomb. 24 : 22).

Gunkel donne une autre solution au problème, en partant du point de vue que, dans la tradition orale, et finalement aussi dans les collections de légendes, chaque histoire était indépendante des autres et que, par conséquent, les contradictions de fait ne sont pas sans autre l'indice de sources différentes. Il a cru reconnaître une double trame dans l'histoire du paradis et dans celle de la tour de Babel comme dans la table ethnographique de J, et cela l'a amené à reconstituer dans cette source deux histoires primitives comprenant l'une et l'autre ces trois morceaux, plus, pour la première, la postérité de Seth, la plantation de la vigne par Noé, et pour la seconde, les descendants de Caïn, le mariage des anges et le déluge. Lorsque ces deux histoires primitivement indépendantes et en partie parallèles ont été réunies, un troisième élément a été combiné avec elles : c'est ainsi que le récit du fratricide de Caïn paraît n'avoir appartenu à aucune

des deux et n'avoir été introduit que par le collectionneur auquel nous devons le texte actuel de J. Sur ce point Gunkel se rapproche de Budde. Selon lui, nous avons affaire ici à une tradition très ancienne, mais dont le Caïn peut difficilement être le représentant des Kénites.

On le voit : si l'on est d'accord pour reconnaître dans la plus ancienne source de Gen. 1-11 des éléments hétérogènes, les recherches faites pour en délimiter les différentes couches et les rapports que celles-ci ont entre elles n'ont pas encore donné de résultats définitifs. On peut cependant considérer comme un résultat acquis qu'il y en a deux principales, que l'histoire du déluge n'appartient pas à la plus ancienne et que celle de Caïn et d'Abel est un élément d'un genre un peu différent, qui n'appartenait ni à l'une ni à l'autre, et leur a été adjoint pour servir de chaînon entre elles.

A partir de Gen. 12, J^1 est prédominant et il est impossible de distinguer l'œuvre de trois ou quatre mains successives. Quoique certains morceaux secondaires ne soient pas sans rapport les uns avec les autres, il est d'autre part difficile de les ramener tous à une même plume ; en général, J^2 indiquera donc moins une seconde couche que divers éléments postérieurs. Comme tels on peut indiquer : *a*) Gen. 12 : 10-20 (Abraham en Egypte), qui ne saurait provenir du même auteur que 26 : 1-11 ; comme le remarque Cornill, la position de ce morceau montre d'ailleurs qu'il n'appartenait pas au texte primitif de J. Lot disparaît tout à coup de la scène, et 13 : 3 s., le rédacteur doit ramener Abraham à Béthel, où il était déjà 12 : 8 ; 13 : 2 a dû une fois suivre 12 : 8, et le récit se continuer 13 : 5. — *b*) Gen. 18 : 22*b*-33*a* (intercession d'Abraham en faveur de Sodome), qui traite un problème théologique sous la forme, familière aux prophètes, d'une contestation avec Dieu, et où l'on trouve une manière de considérer les rapports d'Abraham avec Dieu et une notion de la divinité bien différentes de celles du reste de la narration. La notion de Dieu n'est plus celle d'un Iahvé qui fraie familièrement avec les patriarches; c'est le juge de toute la terre et la distance qui le sépare de sa créature est fort accentuée.

Meinhold voit même dans ce fragment une intercalation tardive de l'époque juive ; Cornill l'estime au moins de quelques siècles plus jeune que la trame dans laquelle il a été inséré. Comme le dit Gunkel, il est difficile d'admettre qu'un ancien Israélite prie ainsi pour un peuple étranger et, par dessus le marché, impie. Ce morceau ne raconte pas des faits, comme le font les anciennes légendes : il expose des idées sous forme d'un dialogue, et la question même qu'il traite suppose la naissance de l'individualisme. Il faut en rapprocher les v. 17-19, où apparaît la tendance de montrer en Abraham un prophète (d'après Amos 3 : 6 s.) et où le jugement seulement prémédité v. 20 s. apparaît comme déjà décidé. Il semble cependant que le v. 19, que nous avons plus haut[1] attribué à D, puisse être détaché des deux précédents en raison de l'apparition de Iahvé à la troisième personne, qui étonne dans sa propre bouche. — *c*) 19 : 17-22, la légende géologique de Tsoar. La tradition israélite s'étonnait que cette petite localité eût été exceptée de la ruine de Sodome. On expliquait ce fait par l'intercession de Lot, qui aurait demandé à pouvoir s'y réfugier. D'après la plus ancienne tradition, dont tient compte encore notre récit, c'est vers la montagne qu'il se serait sauvé. — *d*) 19 : 26, une autre légende du même genre, qui voit la femme de Lot pétrifiée dans une colonne de pierre encore mentionnée dans la Sapience et dans Josèphe. — *e*) 22 : 20-24 (généalogie des Nakhorites), 25 : 1-4 (fils d'Abraham par Ketoura), 36 : 15-19 et 31-39 (descendants d'Esaü), qui peuvent provenir de la même plume que la table ethnographique de Gen. 10.

Gunkel a cependant cru découvrir, en outre, deux couches à travers toute l'histoire d'Abraham : il attribue à J^2 les éléments iahvistiques de 15 (alliance de Iahvé avec Abraham), de 16 (fuite d'Agar), de 21 : 1-7 (naissance d'Isaac) et de 21 : 22-34 (traité d'Abraham avec Abimélec), enfin une des deux trames iahvistiques qu'il prétend distinguer dans Gen. 24 (Rebecca demandée en mariage pour Isaac).

[1] P. 158.

L'histoire de Jacob comprend quelques légendes cultuelles et la composition lui en apparaît comme plus compliquée. Il attribue à J^2 la bénédiction de Jacob, qui ne rentre pas dans le cadre de J^1, et Gen. 38 (Juda et Thamar). On a vu plus haut que ce chapitre coupe d'une manière malencontreuse l'histoire de Joseph. Quoique renfermant une antique légende, il doit donc avoir été inséré après coup dans son contexte ; car, tandis que selon 38 : 1 Juda se sépare définitivement de ses frères, dans 42 : 3 et 43 : 8 il se retrouve avec eux.

Dans d'autres morceaux également rapportés à J^1, on trouve des désaccords qui prouvent que cette couche elle-même n'est pas parfaitement homogène. Ainsi, tandis que Gen. 34 Siméon et Lévi sont déjà des hommes, immédiatement auparavant, 33 : 13, Jacob dit que ses enfants sont encore délicats. Ensuite J ne fait, semble-t-il, introduire la circoncision que par Séphora, femme de Moïse, et pourtant elle est supposée comme allant de soi dans l'épisode de Dina et des Sichémites.

Dans l'Exode et les Nombres on n'a pas découvert jusqu'ici d'une manière sûre de couche secondaire à l'intérieur du Iahviste. On a cependant relevé, comme une adjonction postérieure de J^2, Nomb. 11 : 18-24*a* dans le récit de l'envoi des cailles. D'après le v. 31, en effet, cet envoi est immédiat et ne suppose pas la sanctification préalable ordonnée au v. 18 à Israël. En outre, au v. 33, une mort soudaine châtie dès le début la voracité du peuple, tandis que, v. 20, la viande qu'il réclame doit provoquer le dégoût par son long usage.

Comme le fait remarquer Kautzsch, l'hypothèse de l'existence de deux Iahvistes réunis et confondus résout le plus simplement possible l'énigme qui plane sur l'origine de J, du fait que, d'une part, le souvenir d'Abraham, et aussi celui de Jacob, sont presque toujours rattachés à Hébron, que, dans l'histoire de Joseph c'est, Juda qui est le représentant de ses frères, et que, d'autre part, partout dans l'existence des patriarches, J s'applique à expliquer la consécration des anciens lieux saints, auxquels appartenaient aussi des sanctuaires propres au royaume des Dix tribus, par des apparitions de Iahvé aux patriarches. Ces contradictions se résolvent d'elles-

mêmes, si l'on voit dans J^2, pour ne pas parler de J^3, une recension judéenne d'un texte éphraïmite fourni par J^1.

Cette hypothèse rend compte aussi des inégalités qu'on trouve dans J au point de vue moral et religieux. Non seulement, comme nous l'avons vu, on rencontre dans ses récits des traits d'une moralité qui contraste singulièrement avec l'austérité qui distingue d'autres parties de sa narration, où le péché apparaît comme une cause de ruine et de perdition, mais une notion de la divinité empruntée à la religion populaire, quand ce n'est pas à la superstition ou au paganisme proprement dit, y figure à côté d'une idée de Dieu marquée au coin du spiritualisme prophétique. « Iahvé, dit Marti, y apparaît comme le puissant protecteur de son peuple, qui sait tirer ses adorateurs des situations les plus délicates et, avant tout, aide les Israélites à vaincre les étrangers... Joseph en particulier, n'est pas oublié, et ce qui lui arrive ne fait finalement qu'aider à sauver toute la famille de Jacob... Iahvé n'est, au fond, jamais contre Israël ; le jour de gloire doit venir où il fera apparaître son secours avec éclat et où il sauvera son peuple, auquel l'unit un lien indissoluble. » Nous avons ici l'expression du sentiment religieux populaire, estimant que le malheur doit atteindre, en tout état de cause, les ennemis d'Israël. — Cette remarque s'applique aussi à E et l'on peut déjà induire de ce fait qu'il n'est pas, lui non plus, d'une seule plume.

J^1 a, en tout cas, été composé après Salomon et le schisme, car, d'une part, l'assujettissement des Cananéens est supposé Gen. 9 : 25 s. (cf. aussi 12 : 6, et 13 : 7) par la malédiction prononcée sur Canaan ; d'autre part, la glorification de Joseph dans toute son histoire et la préférence donnée à Ephraïm sur Manassé, son aîné (Gen. 48 : 13, 14, 17-19 J), supposent l'existence du royaume des Dix tribus. A côté de cela l'influence déjà visible des idées prophétiques, pour lesquelles Iahvé, tout en restant le Dieu d'Israël, n'est plus un Dieu national, particulariste et politique, nous amène à placer la rédaction de J^1 au moment où la dénationalisation de Iahvé, avant de se formuler nettement chez un Osée et un Esaïe,

est conçue pour la première fois par un Elie, soit dans le deuxième quart du IXe siècle. Si, à ce moment, Iahvé a définitivement remporté la victoire sur le Baal, Israël a aussi eu, à Aphek, le dessus sur les Syriens ; la guerre de cent ans avec Damas (870-770) n'a pas encore entamé sa puissance, et cette situation aussi paraît se refléter dans J[1] par la joie qu'Israël éprouve à la pensée des bénédictions que Iahvé a répandues sur son peuple, du beau pays qu'il lui a accordé. Il en est de même des bons rapports existant alors entre Juda et Israël. On le placera donc, de préférence, sous les règnes d'Achab (876-854) et de Josaphat (873-849).

Pour déterminer l'âge de la couche plus récente de J, on s'appuyait essentiellement sur Gen. 10 : 11 s., passage qui non seulement ne connaît plus la vieille résidence royale d'Assur, où habitaient les prédécesseurs d'Assurnasirbal, mais mentionne la résidence de Calach, construite par ce prince au commencement du IXe siècle. Comme il la distingue toutefois de Ninive, qui embrassait sous Sankhérib (705-681) toutes les cités comprises entre le Zab et le Tigre, on en concluait qu'il ne connaissait pas la cité de Sargon (722-705), Dur-Sarrukin, dans la partie nord de cette agglomération. On était ainsi amené à placer le *terminus a quo* au commencement du IXe siècle et le *terminus ad quem* avant la fin du VIIIe siècle. Mais Gunkel a fait observer que de la mention des villes assyriennes, Gen. 10 : 11 s., il ne suit pas que ces notices appartiennent à la période assyrienne de l'histoire d'Israël ; elles supposent que l'Assyrie était depuis longtemps connue. Ensuite, selon lui, nous ne pouvons davantage tirer une conclusion quelconque de la mention de Calach, qui fut seulement reconstruite en 870, mais était déjà une résidence vers 1300. Il sera dès lors plus prudent de renoncer à préciser la date de la composition de la plus jeune couche de J. L'opinion de Budde sur ce point est toutefois intéressante à citer. Comme, selon lui, tout ce qui distingue cette couche plus jeune de la couche la plus ancienne a crû sur le sol babylonien et a été transplanté plus ou moins directement en Israël au temps du syncrétisme, et non à une époque plus

reculée, cet enrichissement du trésor traditionnel ne peut s'être produit à aucun autre moment qu'à celui de l'influence assyrienne, sous Manassé (698-643).

Dans la suite des temps, des éléments secondaires se sont aussi attachés à l'*Elohiste*, qui fut de bonne heure transplanté sur le sol judéen, où il fut naturellement remanié jusqu'au moment de sa réunion avec J. E^2 aurait ainsi été élaboré en Juda, parce que E^1 ne pouvait à la longue satisfaire les besoins existants dans le royaume du Sud. A Kuenen revient le mérite d'avoir le premier approfondi la question de l'unité littéraire de E.

Cornill attribue à E^2 le noyau du texte remanié par P de Gen. 34 (Dina et les Sichémites) parce que son contenu est difficile à concilier avec 48 : 21 s. (Sichem donné à Joseph par Jacob)[1]. Il incline aussi à faire dériver de E^2 Gen. 35 : 1-14 (Jacob enfouissant les dieux étrangers sous le térébinthe de Sichem), malgré Jos. 24 : 2 (autres dieux servis par les pères de l'autre côté du fleuve); car la tradition primitive peut difficilement avoir vu de véritables païennes dans les femmes de Jacob, qui, aussi dans E (Gen. 30), donnent à leurs fils des noms comme le feraient de pieuses Israélites : ce serait là une réflexion savante allant de pair avec la langue étrangère mise 31 : 47 (terme araméen) dans la bouche de Laban. L'histoire de Joseph aurait été aussi remaniée par E^2, s'il est vrai que, comme l'a soutenu Lagarde, les noms égyptiens qu'elle renferme ne peuvent dater que du VIIe siècle. Il semble cependant que, sur ce point, il faille donner raison à Gunkel, d'après lequel, si ces noms étaient alors fréquemment usités, cela n'empêche pas qu'ils aient été connus à une époque beaucoup plus ancienne.

Kuenen revendique pour E^2 le décalogue traditionnel, dit premier décalogue, d'Ex. 20, avec les parties du récit d'Ex.

[1] Pour la même raison, Kautzsch ne se prononce pas sur l'origine du second récit de Gen. 34 et ne le distingue de celui de J que par un point d'interrogation ; il estime que E doit avoir connu une narration essentiellement différente de celle que nous avons maintenant.

19-24 qui s'y rapportent, et plusieurs autres critiques ont soutenu cette thèse. Budde suppose qu'après la ruine de Samarie, des scribes éphraïmites continuèrent à retravailler, en Juda, les trésors littéraires qu'ils y avaient transportés : dans leurs adjonctions, ils donnèrent une expression encore plus accentuée au point de vue prophétique qui se fait jour partout dans E, et d'autre part ils tirèrent de la ruine complète du royaume du Nord les conclusions et les leçons qui en ressortaient. A ce travail est dû la transformation du décalogue cultuel d'Ex. 34, qui devint le décalogue moral d'Ex. 20. De ses dix commandements il n'est resté dans celui-ci que l'interdiction de servir des dieux étrangers et celle d'adorer des images, — cette dernière toutefois dans toute sa portée, — et à côté de cela le plus spiritualiste de tous les commandements cultuels, celui relatif à la célébration du sabbat, qui s'exprime par le repos et non par un acte de culte. On reconnaît la réprobation de tout culte extérieur telle qu'Amos et Esaïe l'ont prêchée. Sa dépendance des prophètes nous force à placer le Décalogue à la fin du VIIIe siècle ou même au VIIe siècle. C'est à tort qu'on a cru devoir descendre plus bas et déclarer le décalogue d'Ex. 20 deutéronomistique[1]. « D'abord, la recension, à bien des égards divergente, de Deut 5 s'y oppose ; mais une autre circonstance est décisive. L'école deutéronomique pouvait bien répéter, comme tradition respectable, pour le compléter ensuite, ce résumé succinct de ce qui est nécessaire ; mais sûrement une école qui fait tout consister dans le culte s'accomplissant au temple de Jérusalem par des *actions* réglées conformément à la loi, ne peut avoir établi elle-même une loi fondamentale, qui ne dit pas un mot de ce culte. »

Selon Baentsch, qui, croyons-nous, a vu juste, le Décalogue appartiendrait aux morceaux les plus jeunes rattachés à E et daterait du VIIe siècle, soit de l'époque de Manassé, déjà admise par Kuenen et Wellhausen. Il serait un concurrent des décalogues cultuels de J et de E, introduit dans ce

[1] Après Steuernagel, Matthew y voit un *compendium legis* tout à fait conforme au Deutéronome, dans l'esprit duquel il a été composé, plutôt que par E.

dernier document pour refouler dans l'ombre la législation antérieure rattachée au Sinaï et se substituer à elle.

Baentsch admet donc que E[1] renfermait aussi un décalogue donné comme révélé en Horeb. Cette thèse avait été soutenue avant lui par Staerk, qui a cru le reconnaître dans certaines ordonnances cultuelles du Livre de l'Alliance (Ex. 22 : 28, 29; 23 : 14-16, 10-12), et par Meisner, qui le recherche dans Ex. 23 : 14-19. Mais c'est Baentsch, qui paraît avoir donné la plus heureuse solution des problèmes soulevés par ce livre; pour lui les dix « paroles de l'Horeb » se trouvent dans Ex. 20 : 22-26 ; 22 : 29 s. ; 23 : 10-12, 14-16, et elles se rapportent aux points suivants : idolâtrie, autels, prémices, premiers-nés, relâche, sabbat, fêtes trois par an, fête des pains sans levain, fête de la moisson, fête de la récolte. C'est sur la base de ces paroles que Moïse conclut l'alliance rapportée Ex. 24 : 3-8. Il faut peut-être leur adjoindre l'interdiction de maudire Dieu et le prince (22 : 28) et de prononcer les noms d'autres dieux (23 : 13). Cela ferait onze ou douze commandements; mais probablement que celui sur l'année de relâche, dont la place avant celui sur le sabbat n'est pas naturelle, et qui a un sens moins cultuel qu'humanitaire, est une adjonction postérieure à rapprocher plutôt des règles de morale sociale d'Ex. 22 : 21-27 (sur les indigents). Il est le seul de la série, avec celui sur les autels, qui n'ait pas son équivalent dans les « paroles du Sinaï » d'Ex. 34, mais il est possible que ce dernier soit aussi un élément secondaire.

La ressemblance est si grande entre les deux décalogues que, selon Baentsch, on est autorisé sans autre à voir dans celui de E[1] un pendant de la loi correspondante de J. Ainsi seulement s'explique le fait que cette dernière soit présentée comme la répétition d'une législation précédemment donnée, qui ne pouvait être le décalogue d'Ex. 20, dont la teneur est si différente. Celui de E[1] remonte, comme celui d'Ex. 34, à une époque antérieure aux prophètes, ainsi que l'indique la prépondérance de l'élément cultuel. Il est cependant moins ancien que ce dernier : il y manque, en effet, tous les traits rappelant la religion des nomades. Ensuite

la protestation d'Ex. 20 : 24-26 contre le luxe des autels montre que, lorsque ces paroles furent définitivement formulées, le culte officiel s'était déjà bien éloigné de la simplicité primitive.

E[1] serait sans cela presque complètement absent d'Ex. 19-24, où il n'apparaîtrait que 19 : 13b. Kuenen, suivi par Cornill et Kraetzschmar, a cependant voulu rattacher à cette source, plutôt qu'à J[1], 24 : 1, 2, 9-11 (ordre donné à Moïse de monter vers Iahvé, vue du Dieu d'Israël et repas sacré sur le Sinaï)[1], à cause de la mention d'Elohim et des soixante-dix anciens. Nöldeke faisait dériver ces versets d'une source spéciale qui ne nous est pas autrement connue. Tout en inclinant aussi à croire qu'ils ne rentrent dans aucune de celles que nous connaissons, Baentsch n'en reconnaît pas moins que la supposition de Kuenen a beaucoup pour elle. Mais, selon lui, ce fragment archaïque fait l'effet d'avoir été incorporé après coup, non sans lui faire violence, dans le contexte actuel de E. Il devait faire partie d'une très ancienne tradition éphraïmite sur les événements de l'Horeb, dans laquelle il était question de l'institution et de la remise solennelle de l'arche ; cette tradition fut refoulée par un récit d'un autre genre, dans lequel l'accent est mis sur la communication de la loi et l'alliance conclue sur le fondement de cette loi.

Au séjour de Moïse sur la montagne se rattache intimement l'histoire du veau d'or (Ex. 32), qui ressortit pour l'essentiel à E et qu'on s'accorde à attribuer à la couche la plus récente de cette source. C'est évidemment une condamnation prophétique, prononcée par Moïse lui-même, du culte d'Ephraïm, soit des « veaux » de Dan et de Béthel, condamnation impossible sous la plume du narrateur qui rapporte avec une pieuse joie l'apparition d'Elohim aux lieux saints dès longtemps vénérés, puis plus tard décriés par les prophètes, — qui ramène notamment la fondation du sanctuaire de Béthel à une brillante théophanie et voit dans ce sanc-

[1] Les v. 1 et 2, que M. Gautier rattache à P, et qui n'ont été que remaniés par celui-ci, ne doivent pas être séparés des v. 9-11.

tuaire le lieu central où tout Israël doit apporter la dîme de ce que Dieu lui donne.

Ce récit n'est lui-même pas homogène et a été amplifié. Les v. 7-14, qui renferment une intercession de Moïse en faveur du peuple, anticipent sur ce qui suit, où Moïse se montre surpris par ce qui se passe au pied de la montagne, et où l'entretien des v. 17 s. n'a aucun sens si Moïse a déjà tout appris de Dieu. En outre, ce morceau est en contradiction criante avec les v. 20, 35 et 30-34, car il fait intervenir le pardon de Dieu en lieu et place du châtiment dont il est question dans la suite. Aussi l'attribue-t-on généralement à une autre source (J) que le reste du chapitre (E). Mais on constate des excroissances au sein même de sa partie élohistique, que Holzinger a voulu répartir aussi entre E et J, sans cependant qu'il y ait des indices suffisamment sûrs de cette dernière source. On peut, en effet, relever dans son texte de notables divergences : ici il est parlé d'un veau en fonte (v. 4, 24), là d'une image de bois plaqué, susceptible d'être brûlée (v. 20) ; ici le veau se trouve hors du camp (v. 19), là c'est à l'intérieur du camp qu'il faut chercher ses adorateurs (v. 27). Ensuite les v. 25-29, qui parlent de l'extermination des coupables par les lévites, sont suspects après le v. 20, qui fait consister la peine infligée aux idolâtres dans l'obligation de boire de l'eau de malédiction fabriquée par Moïse avec la cendre du veau d'or. Après cette punition, on n'attend pas un nouveau châtiment. Le massacre effectué par les lévites semble d'ailleurs faire allusion à une révolte d'une autre nature que celle dont il est ici question, il ne se soude pas bien à ce qui précède, et l'on devine une lacune entre les v. 24 et 25.

Les v. 21-24 et 30-34, qui parlent de la colère de Moïse contre Aaron et d'une nouvelle intercession de sa part en faveur du peuple, sont également à considérer comme secondaires. Dans les premiers, Aaron s'excuse de son acte en invoquant le fait qu'il n'a pas fondu lui-même le veau dans un moule, — et c'est cependant ce que dit le v. 4, — mais que celui-ci s'est formé par hasard, est sorti tout seul du feu où il avait jeté l'or dont s'étaient dépouillés les Is-

raélites ! Il semble que, par cette glose, on ait voulu décharger après coup le frère de Moïse, ou, tout au moins, atténuer la gravité de sa faute. D'autre part, en contradiction avec les v. 20, 35 et 25-29, les v. 30-34 annoncent un châtiment futur, peut-être l'exil en Assyrie, considéré comme une punition du culte de Dan et de Béthel, et il s'y attache l'idée postérieure du juste qui s'offre à périr pour les coupables ; nous avons ici une amplification du même genre que celle de Gen. 18 : 22*b*-33*a*.

Enfin il est possible que nous ayons dans les v. 7-14, qui montrent Moïse intercédant une première fois pour Israël et sont « pleins de réflexions théologiques », non un fragment d'un récit parallèle de J, mais une autre forme de la tradition relative au veau d'or greffée sur son noyau primitif, donc une excroissance du genre de celles que nous venons de signaler. Baentsch les attribue à une couche plus récente de E, et Holzinger y a relevé plusieurs traces de langage deutéronomistique. Le v. 9, où se trouve inutilement répété « Iahvé dit à Moïse » fait, en outre, l'effet d'une intercalation tirée de Deut. 9 : 13. Tant les v. 7-14 que les v. 30-34 auraient pour but de mettre en pleine lumière la médiation de Moïse, qui pèse de tout le poids de sa personnalité pour obtenir le pardon de Dieu et l'impunité d'Israël. Après le retranchement de ses parties secondaires, il ne reste du chap. 32 de l'Exode, pour constituer le récit primitif de E, que les v. 1-6, 15-20 et 35.

Le chap. 33, que M. Gautier attribue en entier à E et qui, comme le précédent, est, en tout cas, essentiellement élohistique, présente aussi un texte surchargé, surtout au commencement et à la fin. Nous avons indiqué plus haut [1], comme relevant de D, les v. 1*b*-3, qui ne sont eux-mêmes pas d'une seule main et qui, comme leur contexte immédiat, offrent un singulier mélange de promesses et de blâme à l'adresse du peuple : le départ du Sinaï y apparaît, d'une part comme une peine pour la défection d'Israël, d'autre part comme une condition nécessaire à l'acheminement vers la terre promise.

[1] P. 159.

Ensuite, d'après le v. 4, les Israélites déposent leurs ornements d'une manière toute spontanée, par chagrin de devoir quitter la résidence de Iahvé et s'éloigner de sa présence ; d'après les v. 5 s., au contraire, ils ne s'en dépouillent que sur l'ordre exprès de Iahvé ; le texte ne dit pas pourquoi, mais il est facile de combler la lacune en supposant que ces ornements servirent à la confection de la tente d'assignation (et de l'arche?).

Voilà pour les v. 1-6, dans lesquels on a voulu voir aussi J à côté de E, mais qu'on peut répartir entre E^1 et E^2. On trouve un indice de cette dernière couche dans le fait que le départ de l'Horeb pour la terre promise apparaît comme une peine et l'arche comme une compensation pour la privation de la présence de Iahvé, Israël n'étant pas encore mûr pour la pure connaissance du Dieu du Décalogue.

Suit le fragment sur la tente d'assignation (v. 7-11) qui est maintenant sans lien avec ce qui précède et dans lequel se rencontre une notion du sanctuaire qui indique aussi une seconde couche de E. Comme le remarque Baentsch, cette notion est toute différente de celle qui se trouve Nomb 10 : 33, 35 s., qui doit avoir appartenu à E^1. Ici la présence de Iahvé est liée, non à la tente, qui n'est pas même mentionnée, mais à l'arche, et celle-ci apparaît non comme un lieu où il se rend seulement de temps en temps, mais comme le siège permanent de la force et de la puissance miraculeuse de Iahvé, avec lequel elle est identifiée, de sorte qu'elle prend sur elle la direction du peuple. C'est là une conception propre à l'ancien Israël ; elle doit avoir aussi été représentée dans la tradition éphraïmite relative à l'Horeb ; sans cela Nomb. 10 : 33, 35 s. ne se rattacherait à rien. Cette antique idée de l'arche, dont on trouve aussi des traces dans I Sam. 4-6, devint choquante et l'on détacha de celle-ci Iahvé pour mettre sa présence en rapport avec la tente, qui devint importante par elle-même. Stade va même jusqu'à prétendre que, dans notre passage, elle n'a rien à faire avec l'arche, qui n'aurait été introduite dans le tabernacle que par P (Ex. 25 : 8, 22 ; Nomb. 2 : 17).

Pour le dire en passant, ce fragment paraît avoir été, sinon amplifié, du moins remanié, et cela aux dépens de la clarté de son contenu : l'indication que chacun pouvait se rendre, hors du camp, au sanctuaire (v. 7) ne cadre guère avec celle que Moïse allait — seul, semble-t-il, — y consulter Iahvé (v. 8-11*a*) et il est douteux que le v. 11*b* soit bien la suite de 11*a*.

En revanche, nous avons de nouveau, dans les v. 12-23, un texte extrêmement touffu, dont maints éléments ne sont pas primitifs : il y est question, à la fois, de la face de Iahvé, de sa gloire, de sa beauté (ou de son excellence), et l'idée qu'on ne peut voir la face de Iahvé y est, semble-t-il, opposée — par E^2 — à une autre conception, plus ancienne et plus naïve, qui admettait le contraire et qui doit émaner de E^1 (cf. Ex. 24 : 9 s.). En outre le v. 19, qui parle de la miséricorde divine, introduit dans le texte une idée nouvelle qui doit être postérieure et, dans le chap. 34, les v. 6 à 9 (moins les premiers mots : « Et Iahvé passa devant lui ») sont dans le même cas. On a attribué ces deux passages au Jéhoviste.

Dans les Nombres, E^2 a fourni 11 : 14, 16, 17, 24*b*-30 (effusion de l'esprit sur les soixante-dix anciens, Eldad et Médad), — variante d'Ex. 24 : 1, 2, 9-11, parallèle d'Ex. 18, — et les éléments du chap. 12 qui sont en rapport avec ce morceau (Moïse prophète par excellence). Comme le remarque Kuenen, ce récit, qui est amalgamé avec celui de l'envoi des cailles, n'a aucun rapport avec ce qui l'entoure ; en outre, sa relation avec Ex. 18 soulève de grandes difficultés, d'autant plus que, comme cela paraît ressortir de Deut. 1, Ex. 18 doit avoir figuré d'abord après le départ de l'Horeb, donc presque exactement à la place de Nomb. 11. Les soixante-dix anciens viennent d'Ex. 24 : 1, 2, 9-11 et la dépendance d'Ex. 18 apparaît aussi clairement (cf. Nomb. 11 : 14 et Ex. 18 : 18b, 22b). Nous avons donc ici un récit parallèle, spécifiquement prophétique, d'Ex. 18 (E^1). Par cette hypothèse se résolvent toutes les difficultés.

Nomb. 12, deux histoires sont mélangées aussi, comme on le voit par les motifs différents donnés aux plaintes formu-

lées contre Moïse. Au v. 1, Marie lui fait des reproches au sujet de la femme éthiopienne qu'il avait prise ; elle en est punie en étant frappée de la lèpre, pour être ensuite guérie sur l'intercession de Moïse. Après cela on n'attend pas une explication sur la question de savoir si Moïse seul possède l'esprit prophétique. Et cependant, au v. 2, comme Iahvé a parlé aussi avec eux (ou par eux), Marie et Aaron revendiquent la même autorité prophétique que Moïse. Iahvé leur répond, à l'entrée de la tente d'assignation, par un oracle de forme poétique sur les prophètes de haut et de bas style ; ils doivent convenir de leur égarement et de leur précipitation, et évidemment — la fin n'est pas conservée — obtenir leur pardon. Le premier récit (v. 1, 2*b*, 9*a*, 10*b*, 13, 12, 14 s.) est sûrement plus ancien, il est trop peu important pour avoir été imaginé après l'autre et lui avoir été incorporé. On ne trouve pas non plus de raison suffisante pour l'invention de la femme éthiopienne. Il est aussi à noter, comme signe d'ancienneté, que l'intercession de Moïse n'est pas tout de suite efficace, et que le v. 14 : « Si son père lui avait craché au visage... » fait évidemment allusion à un antique usage. Dans ce récit, à la base duquel peuvent se trouver des souvenirs historiques, il n'est pas question de Moïse comme prophète, tandis que le second récit (v. 2*a*, 3-8, 9*b*, 10*a*, 11) doit être rapproché des passages du chap. 11 (v. 16 s., 24*b*-30) où Iahvé prend une part de l'esprit qui repose sur Moïse pour le mettre sur les soixante-dix anciens, de sorte que ceux-ci commencent à prophétiser devant la tente d'assignation. Ici aussi Moïse est assimilé aux prophètes et cependant placé, comme le plus grand, au dessus d'eux : de lui doit procéder le nabiisme, comme tout ce qui est important en Israël[1]. Nous avons donc dans Nomb. 11 et 12 deux études de même inspiration sur le prophétisme, et l'une comme l'autre est à ramener à E^2.

Steuernagel fait la remarque — et cela ressort de l'analyse que nous venons d'en faire — que E^2 est en partie incom-

[1] D'après Baentsch, *Numeri*, 1903, *ad locum*.

préhensible en lui seul, dégagé du contexte de E^1, de telle sorte que les morceaux qui sont dans ce cas ne peuvent être considérés que comme des développements et des compléments de E^1; mais d'autres morceaux de E^2 sont des parallèles de ceux de E^1, et doivent avoir existé d'abord pour eux-mêmes : ainsi Nomb. 11, à côté d'Ex. 18. On peut en conclure que E^2 renferme des éléments d'origines différentes : ceux qui sont sans rapport direct avec E^1 doivent avoir été introduits plus tard seulement dans l'œuvre principale.

E^1, qui se montre si plein de confiance en l'avenir, aurait été écrit vers 750, sous le long et glorieux règne de Jéroboam II, et remanié, pour l'essentiel, environ un siècle plus tard, sur la base du développement des idées religieuses et théologiques amené par les grands prophètes-écrivains, soit par un Judéen (Kuenen), soit par un Israélite du Nord, demeuré dans le pays après la déportation de 722 (Cornill), ou encore par des scribes éphraïmites, avant tout d'origine sacerdotale, qui avaient émigré en Juda (Budde)[1].

[1] Selon Holzinger, nous manquons des éléments nécessaires pour décider la question de savoir si les parties plus récentes de E y ont été ajoutées dans le royaume du Nord ou dans celui de Juda.

(*A suivre.*)

LE TEMPÉRAMENT

son importance pour l'activité pastorale

PAR

J. H. WIDMER

pasteur.

Le tempérament? Est-il possible qu'on vienne nous parler, au XXe siècle, de vieilleries pareilles? C'est suranné, bon pour le moyen âge. Les tempéraments ne sont plus à la mode, les manuels de psychologie les mentionnent à peine *pro memoria!* D'ailleurs, on a tant écrit sur ce sujet, que tout le monde connaît les quatre tempéraments.

C'est vrai, nous l'avouons. Il en est des tempéraments comme des vieux chants ; tout le monde les connaît, mais... presque personne ne sait les chanter ; ils sont trop connus pour qu'on les apprenne. Les tempéraments, eux aussi, sont si connus... qu'on ne les connaît plus.

En général, ce que l'on sait des tempéraments suffit tout juste pour s'en faire une idée erronée. Dans le langage courant, un homme sanguin est un bon vivant; le mélancolique est un malade qui devrait être relégué dans un asile d'aliénés ; le flegmatique est tout simplement un paresseux, et que serait le colérique, sinon un homme sujet à de violents accès de fureur? Mais ces jugements sont incomplets et exagérés tout à la fois, et par là même défectueux. On envisage

les tempéraments comme quelque chose d'anormal, de maladif, et l'on s'imagine n'en posséder aucun.... Et pourtant, chaque personne doit avoir au moins l'un de ces tempéraments. D'autre part, on emploie souvent le mot « tempérament » pour désigner le caractère ; les deux termes passent pour être synonymes, on les prend indifféremment l'un pour l'autre : indice certain d'une notion peu claire et peu précise du tempérament.

Mais même pour ceux qui connaissent la théorie des tempéraments, il n'est pas oiseux d'examiner la question de plus près. Le tempérament joue un rôle considérable dans le développement du caractère. Pour former son caractère, le premier pas à faire est le fameux γνῶθι σεαυτόν (connais-toi toi-même) des anciens. Cette connaissance de soi est singulièrement facilitée pour celui qui s'applique à connaître la disposition naturelle de son esprit telle qu'elle est conditionnée par la constitution de son corps, c'est-à-dire son tempérament. Il importe donc que tout homme désireux de développer son caractère étudie les tempéraments, pour découvrir et connaître le sien, et pour comprendre celui de son prochain.

Cette étude est doublement profitable à ceux qui s'occupent non seulement de leur propre éducation, mais aussi de celle d'autres personnes : aux parents et aux instituteurs, dont la tâche est de former le caractère des enfants ; aux pasteurs, qui s'efforcent de former des caractères chrétiens. Nous espérons donc n'être pas trop banal en parlant de l'importance du tempérament pour l'activité pastorale.

Cette étude comprendra trois parties : 1° *les quatre tempéraments ;* 2° *le tempérament du pasteur, et son influence sur l'activité pastorale ;* 3° *le tempérament des paroissiens et son importance pour le pastorat.* Cette dernière partie pourrait aussi être intitulée : Conduite du pasteur et des chrétiens envers les paroissiens ou les hommes de tempérament différent.

I

Les quatre tempéraments.

Comme nous l'avons dit, le tempérament est la manière d'être innée de l'âme et de ses facultés, la disposition naturelle de l'esprit, dépendant de la constitution du corps.

Gardons-nous de confondre le tempérament avec le caractère. Ce dernier n'est pas quelque chose d'inné ; il se développe avec le temps, les hommes le forment. Le tempérament, par contre, ne dépend ni de notre volonté, ni de l'éducation, et il nous est tout aussi impossible de nous donner un autre tempérament que de changer les traits de notre visage. Le tempérament est la base sur laquelle repose le caractère. Mais ces deux choses, en apparence identiques, sont si différentes l'une de l'autre, que l'on peut dire avec raison : Les gens qui se laissent gouverner par leur tempérament n'ont point de caractère.

Nous n'entendons pas dire par là que le tempérament soit le seul facteur dont on ait à tenir compte pour former son caractère. Le milieu dans lequel on a été élevé, l'éducation reçue dans la famille et à l'école, l'influence et l'exemple d'autres hommes, la position sociale, la destinée ; voilà autant de facteurs jouant un très grand rôle dans notre développement spirituel et moral. Mais on méconnaît en général la grande influence du tempérament.

Essayons de classer les tempéraments. Et tout d'abord, l'ancienne théorie des quatre tempéraments (sanguin, mélancolique, colérique et flegmatique) peut-elle se soutenir ? Non, évidemment, si l'on veut baser cette théorie comme jadis sur les humeurs du corps, le sang, la lymphe. Mais en pratique, en observant avec soin la nature ou plutôt les natures humaines, on est forcé d'avouer que la distinction de quatre tempéraments principaux — mal nommés, il est vrai — est confirmée par l'expérience.

Les natures des hommes diffèrent beaucoup entre elles. Chaque enfant sait qu'il y a dans ce monde des gens vifs,

alertes, qui s'enthousiasment vite et qui veulent toujours aller de l'avant, tandis que d'autres sont lents, tranquilles, circonspects, et réfléchissent longtemps avant d'agir.

En observant de plus près la nature humaine, on fera bientôt une autre découverte : on trouve dans le monde des hommes de sentiment et des hommes d'action. Chez les premiers, gens au cœur chaud, c'est le sentiment, chez les seconds, c'est la raison et la volonté qui jouent le rôle principal. Les uns sont des gens passifs, sur qui le monde extérieur fait impression, tandis que les autres, gens actifs, considèrent le monde comme leur champ d'activité.

Ces deux observations nous donnent la clef de la théorie des tempéraments. Suivant qu'on est d'un naturel vif ou tranquille, homme d'action ou de sentiment, on appartient à l'une des quatre catégories suivantes :

1° L'homme de sentiment vif, de tempérament sanguin.
2° » » profond, » mélancolique.
3° L'homme d'action vive, » colérique.
4° » » calme, » flegmatique.

Remarquons d'emblée qu'on peut posséder, qu'on possède généralement un tempérament combiné, car la plupart des hommes sont hommes de sentiment et d'action, mais avec prédominence de l'un des éléments. On peut par exemple être vif de sentiment, tranquille en action, et réciproquement.

Si nous nous en tenions à la théorie, nous dirions qu'on ne peut avoir un tempérament de sentiment ou d'action à la fois vif et tranquille (par exemple sanguin et mélancolique). Ainsi, en combinant les divers tempéraments, nous obtiendrions douze tempéraments différents : les quatre principaux, puis les tempéraments sanguin-colérique, sanguin flegmatique, mélancolique-colérique, mélancolique-flagmatique, et vice-versa pour ces quatre derniers. — Mais nous avouons qu'en pratique ce nombre limité de tempéraments n'est pas soutenable. Nous croyons au contraire qu'on peut être à la fois, par exemple, mélancolique et sanguin, qu'on peut même avoir un mélange de trois tempéraments, mais toujours avec

prédominance de l'un d'entre eux. Nous arrivons ainsi à un très grand nombre de tempéraments divers.

Esquissons maintenant les quatre tempéraments princi paux, en essayant de leur donner des noms moins rébarbatifs. Inutile de dire qu'il ne s'agit point ici de types imaginaires, mais bien de personnes que nous avons connues et dont nous avons observé le tempérament.

1° L'individu à sentiment vif, le *Sanguin* a un cœur chaud et tendre. Tout ce qu'il voit, ce qu'il entend, ce qu'il apprend lui fait une vive impression, et il se laisse facilement aller à l'enthousiasme. Il est plein de vie, plein d'entrain, il éprouve le besoin d'entrer en relations avec le monde. Il se trouve bien en compagnie, et recherche la société d'autrui ; quand il est seul, il s'ennuie bientôt. Il lui faut faire part de ses sentiments, il ne peut les garder pour lui ; il est communicatif, il a le cœur sur la main. Il parle donc beaucoup, avec chacun et tout le monde, il s'informe de tout, s'intéresse à tout. De là son sens pratique ; sans observer, il voit tout, sait tout ce qui se passe. Il est aimable, sociable ; on se sent à l'aise auprès de lui, on ne s'ennuie jamais dans sa compagnie : il parle avec esprit sur toutes sortes de choses.

D'ordinaire il est jovial, joyeux, et prend la vie par son côté plaisant. Dans les moments de grande douleur, il est vrai qu'il est très abattu, tellement qu'on pourrait le prendre pour un Mélancolique, mais il se relève bientôt, et trouve sa consolation dans de nouvelles joies. Si vous l'offensez, il s'emportera tout de suite, mais bientôt il oubliera tout, car de nouvelles impressions effaceront bien vite les anciennes. Oh ! quel heureux homme que le Sanguin, *l'homme d'impression !*

Mais le tempérament sanguin a aussi son mauvais côté. Le Sanguin dépend absolument des sentiments momentanés. Tout fait si vite impression sur son cœur, aussi tendre que la cire, qu'une impression s'efface bientôt, pour faire place à une autre. C'est dire que le Sanguin est superficiel et inconstant.

Il est superficiel dans ses pensées et dans son jugement.

Ce n'est pas la raison, non, c'est le sentiment du moment qui dirige ses jugements, et les rend exagérés et variables. Ce qui lui plaît maintenant lui déplaira bientôt ; l'idée qu'il émet aujourd'hui et qu'il défend avec tant de chaleur, il la rejettera demain comme absurde et la combattra avec tout autant de véhémence ; l'homme qu'il élève par ses louanges jusqu'au ciel, il l'abaissera à la première occasion jusqu'aux enfers. Et tout cela sans se douter le moins du monde qu'il se contredit lui-même. En un mot, il est capricieux.

Dans ses actions, le Sanguin est aussi frivole et imprudent. Il ne réfléchit pas, et dans son enthousiasme passager, il entreprend des choses qu'il déplore ensuite. Dans son travail, il manque de patience et de persévérance.

Il n'est pas jusqu'à son amabilité qui n'ait son mauvais côté. L'intérêt si bienveillant qu'il porte à son prochain se change facilement en curiosité et en indiscrétion. Il a beaucoup d'amis, mais il n'appartient à aucun d'eux. Il est vrai qu'il se donne complètement, mais... pour un instant seulement. D'un moment à l'autre il se choisira un autre confident. Et si, gagné par son bon cœur, par son naturel si franc, vous lui confiez un secret, ne vous étonnez pas qu'au bout de quelque temps tout le monde le connaisse. Comment le Sanguin pourrait-il garder pour lui les secrets de ses amis, lui qui ne peut cacher les siens ?

Enfin, pour terminer cette esquise, ajoutons que le tempérament sanguin porte facilement à la vanité et à la confiance en soi d'un côté, à l'amour des plaisirs d'un autre côté ; le Sanguin devient volontiers un bon vivant. Tout cela s'explique aisément par son naturel.

2° Tout autre est l'homme sentimental dont la nature est calme et lente, l'homme aux sentiments profonds, le *Mélancolique*. Il possède moins de brillantes qualités, mais a aussi moins de défauts choquants que son contraste, le Sanguin.

Tout ne fait pas impression sur lui : son cœur n'est pas si sensible, tout n'y pénètre pas ; mais ce qui a la force d'y pénétrer, y reste à jamais. Le Sanguin voit tout, le Mélancolique n'aperçoit rien. Mais quand il observe, il voit mieux que le

Sanguin. Il ne s'enthousiasme que pour peu de choses, mais alors son enthousiasme est grand, profond et durable. Les sentiments du Mélancolique restent cachés dans son cœur, si cachés parfois qu'on le prendrait pour un homme froid et insensible. Songer aux impressions qui se sont emparées de son cœur, telle est l'occupation préférée du Mélancolique ; il peut pendant des heures entières se parler à lui-même, sans trouver le temps long ; il ne s'ennuie jamais en compagnie de ses idées favorites, de ses chères pensées. Au lieu de jouir du moment présent, il aime à se plonger dans le passé, à revivre en esprit les beaux jours d'autrefois ; il lui arrive aussi de se faire des châteaux de cartes pour l'avenir. En un mot, c'est un homme peu pratique, même un peu gauche ; un rêveur idéaliste, souvent un original.

Ses rêveries le portent à la mélancolie, d'où lui vient son nom. Lui dont l'esprit plane si souvent dans des hauteurs idéales, il s'afflige de voir que son idéalisme se heurte constamment à la rude réalité ; il s'en choque, s'en attriste ; ses songeries prennent un ton de plus en plus sombre et douloureux, et aboutissent enfin à une mélancolie maladive.

On comprendra aisément que la solitude soit aussi chère à un rêveur pareil que la société à l'homme sanguin. Le Mélancolique évite autant que possible la compagnie de ses semblables, car il ne sait pas bien exprimer ses sentiments, et se garde bien d'ouvrir son cœur. Aussi n'est-il pas sociable. Il parle peu, il est timide, embarrassé, mal à son aise quand il se trouve en société, son cœur palpite d'anxiété, il craint de commettre des gaucheries. Peu communicatif, très réservé, il ne cherche point d'amis. Mais, l'a t-on cherché lui-même, lui montre-t-on de l'amitié, il ouvre alors son cœur tout grand, et il n'y a point d'amitié si vraie, si profonde, si fidèle que celle du pauvre Mélancolique, dont le cœur a une telle soif d'affection. Il est l'*homme de sentiment* par excellence.

Quand on offense le Mélancolique, il ne se fâche pas tout de suite, mais ensuite viennent ses inévitables réflexions ; il rumine, s'aigrit ; sa colère grandit lentement, n'éclate pas,

mais se change en forte rancune, qui durera peut-être toute sa vie.

Nous avons ainsi entamé le chapitre des défauts du Mélancolique. Mais son défaut caractéristique, c'est son inqualifiable irrésolution. A-t-il une décision à prendre? un travail à entreprendre? Le voilà qui commence à réfléchir durant des heures sur des mesquineries, à s'effrayer de difficultés minuscules ou imaginaires. Perdu dans des subtilités souvent ridicules, il est incapable de prendre une résolution, ses rêveries paralysent son énergie, et il préfère se faire conduire, pousser par d'autres, se faire porter par son sort. Rendons-lui cependant justice. Quand enfin il a pris une résolution, ou plutôt qu'on l'a forcé à en prendre une, il y persévère et l'exécute. Mais, hélas! il faut d'abord la prendre! Et n'allez pas le presser, l'aiguillonner! Il ferait tout de travers! Pour mener quelque chose à bien, il lui faut du temps et de la réflexion. Saisir l'occasion par les cheveux est pour lui l'impossible ; il ne va de l'avant qu'entraîné par la nécessité. Cette irrésolution est de la paresse d'esprit.

Il est clair que cette indolence rêveuse nuit énormément au Mélancolique dans les temps difficiles. Il n'y a personne qui se fasse autant de soucis que lui, il est passé maître dans l'art de trouver des difficultés et des dangers là où il n'y en a point. Et quand il a vraiment du malheur, il se demande ce qu'il eût dû faire pour l'éviter, au lieu de secouer sa nonchalance et de prendre une décision pour s'en tirer aussi bien que possible. Gardant toutes ses afflictions pour soi, il en souffre davantage encore.

Son second grand défaut est la susceptibilité. Ayant soif d'affection, sans pouvoir montrer ses sentiments, il observe sans cesse la conduite des autres envers lui. Mais, si grand que soit son espoir de trouver chez eux des sentiments affectueux, sa crainte d'être incompris et méprisé par eux est encore plus grande : il ne comprend donc pas la plaisanterie, il pèse chaque mot prononcé en sa présence et il lui arrive souvent de prendre pour de terribles offenses les paroles les plus innocentes. Il y a même des Mélancoliques qui passent

leur vie à se demander si on ne les a pas offensés ; ils semblent trouver un douloureux plaisir à prendre en mauvaise part les paroles et les actes de leur prochain. Et qu'en résulte-t-il ? Ils deviennent soupçonneux, aigris, haineux, et finissent par avoir la folie de la persécution.

3° Nous en venons maintenant aux tempéraments d'action. L'homme d'action prompte, le *Colérique*, est une nature travailleuse, active, énergique. La vivacité en toutes choses est son signe caractéristique. Force, courage, énergie, telles sont ses qualités naturelles : il est *homme de volonté* par dessus tout. A-t-il un travail à faire, tout de suite il se met à l'œuvre, sans trève ni repos, jusqu'à ce qu'il ait atteint son but. Cela fait, il se cherche un autre champ de travail, car il a horreur du repos, de la tranquillité, du *dolce farniente*. Agir, combattre, vaincre des difficultés, c'est là son bonheur ; il est dans son élément quand il s'agit de réformer, de réaliser un progrès, quel qu'il soit. Il semble considérer le travail comme un mur décrépit, qui doit être détruit tout de suite, coûte que coûte, ou comme un redoutable ennemi, qu'il faut vaincre aussitôt que possible. Et rien ne résiste à ses coups, à son activité dévorante ; comme un ouragan, il renverse tout. Le mot « impossible » n'existe pas pour lui, il devrait être rayé du dictionnaire, a dit le plus grand Colérique du XIXe siècle, Napoléon Ier. Le Colérique est grand dans le combat, dans le combat contre les hommes et contre les événements ; il a en lui l'étoffe d'un réformateur. — On le reconnaît facilement à sa fermeté, à son air résolu ; il parle vite, mais peu : il n'est pas homme de paroles, mais d'action.

Il faut bien se garder de le confondre avec le Sanguin, qui semble aussi être d'une activité dévorante, mais sans arriver au but. Celui-ci ressemble au papillon, qui butine de fleur en fleur, le Colérique par contre à l'abeille travailleuse.

On a beaucoup vanté le tempérament colérique comme le plus grandiose, et c'est vrai qu'il a engendré les actions les plus héroïques de l'humanité. Les grands génies militaires de l'histoire ancienne et moderne, dont les exploits nous saisissent d'étonnement et d'admiration, les célèbres voyageurs

auxquels nous devons la découverte des pays inconnus, furent tous des Colériques à l'âme ardente, d'une volonté de fer, d'un courage à toute épreuve, ayant soif de grandes œuvres. De même, toutes les grandes révolutions politiques et religieuses qui ont bouleversé le monde furent entreprises et menées à fin par des esprits colériques.

Mais voici le revers de la médaille : Plus puissant qu'aucun autre homme dans son activité, le Colérique peut faire énormément de bien ; mais qu'adviendra-t-il s'il poursuit un but condamnable ? Personne ne peut faire autant de bien, mais aussi personne autant de mal que lui.

Au reste, sans vouloir faire le mal, le Colérique se laisse facilement aller à commettre de graves fautes. Quand il s'est choisi un but, il veut l'atteindre coûte que coûte : au besoin il se sert de tous les moyens, même des moins acceptables. Si par exemple il cherche à amasser une fortune, malheur à ses concurrents ! D'ailleurs, le Colérique s'inquiète fort peu de ses semblables, il va de l'avant sans aucun égard pour les autres, comme la locomotive qui broie tout ce qui se trouve sur son passage. Que lui importe de nuire aux autres ? « Qu'ils s'écartent de mon chemin ! » De nature impérieuse, il s'habitue vite à commander.

Si quelqu'un ose lui résister, si on essaie de le contrecarrer dans ses idées, si même on ne fait que le contredire, la colère s'empare de lui, il devient violent. Et sa colère n'est pas celle du Sanguin, qui ressemble à un feu de paille, mais bien un feu dévorant qui ne s'éteint qu'après avoir tout dévoré. C'est ainsi que les « fils du tonnerre » voulaient détruire par le feu du ciel le village samaritain qui avait refusé de recevoir leur maître ! Et qu'on se garde bien de faire une observation au Colérique ! il n'en accepte pas, il les envisage comme des crimes de lèse-majesté, tandis que lui-même s'entend très bien à en faire !

Ajoutons enfin que le Colérique veut être honoré ; l'estime de son prochain lui semble être un tribut légitime payé à sa grandiose activité. Il est ambitieux, et cette ambition peut étouffer à un moment donné tous ses bons sentiments.

4° Qu'il lui ressemble peu, l'homme d'action calme, le *Flegmatique!* Il est décrié comme paresseux; qui dit flegmatique, dit lent, lent jusqu'à la paresse. Mais en le taxant ainsi, on fait grand tort au Flegmatique. Quoiqu'étant calme, il est homme d'action. Il va de l'avant pas à pas, lentement mais sûrement : *chi va piano, va sano!* Avant d'entreprendre quoi que ce soit, il réfléchit et calcule, car il est avant tout *homme de raison*, de bon sens, de froide réflexion. Il est prudent, sensé, a le coup d'œil sûr et du sang-froid naturel. Quand il prend une résolution, elle est presque toujours bonne, car il pèse le pour et le contre, et sa bonne mémoire lui permet de mettre à profit ses expériences. — Il est plutôt conservateur, et avant de se prononcer pour une réforme quelconque, il veut avoir la preuve que la réforme projetée vaut mieux que le statu quo ; il lui faut s'y habituer en pensée, jusqu'à ce qu'elle ne lui paraisse plus être quelque chose de nouveau. Ainsi, le Flegmatique est presque toujours un conservateur opiniâtre, et en politique, il joue le rôle du sabot d'un char. Mais, sur de fortes pentes, le sabot est un engin très utile, et dans les moments critiques, le Flegmatique peut rendre les plus grands services à sa patrie en calmant les passions déchaînées. Exemple : Gamaliel au sein du conseil de la nation juive. Et si la France avait eu en 1870 un flegmatique Gamaliel dans son corps législatif, qui sait? il eût peut-être épargné à sa patrie les honteuses défaites de la guerre franco-allemande !

Malgré sa lente prudence, le Flegmatique est capable de mener à bonne fin de grandes entreprises, surtout celles qui demandent une forte dose de patience, un travail prolongé et opiniâtre. Pour le travail journalier le Flegmatique n'a pas d'égal ; il est minutieux. « Tout ce qui mérite d'être fait mérite d'être bien fait. » Il aime une vie réglée ; il a son temps de travail, son temps de repos, il est ponctuel à l'excès, il cherche à éviter tout ce qui pourrait l'émotionner, même les simples dérangements et les incommodités de la vie. Sa conversation est sèche et prosaïque. Il n'évite pas ses semblables, mais s'entretenir avec eux n'est pas un besoin pour

lui. Calme et réservé en tout, il parle lentetement, en pesant chaque mot. Il est difficile de l'offenser, de le mettre en colère; il reste toujours maître de soi, et est si raisonnable, que ni la colère, ni la rancune ne peuvent s'emparer de son cœur. Il supporte avec un stoïcisme admirable les vicissitudes de la vie.

Ajoutons encore un mot sur les défauts du tempérament flegmatique. Nous avons déjà parlé de son conservatisme opiniâtre. Généralisons : l'entêtement, l'obstination est un défaut général du Flegmatique. Lorsqu'il a une idée en tête, c'est en vain qu'on essaiera de le faire changer d'avis. Peine inutile ; il a examiné la question sous toutes ses faces, il a pris une décision et il s'y tiendra obstinément, sans cependant vouloir à toute force l'imposer à d'autres.

Son impassibilité le fait souvent tomber dans un autre défaut : il peut devenir indifférent, insensible. Il est rare qu'il se fâche, et il ne hait pas ses semblables. Mais on ne peut pas non plus prétendre qu'il les aime, non, ils lui sont presque toujours souverainement indifférents. Il ne fait de mal à personne, mais il ne fait pas beaucoup de bien non plus. « Laissez-moi tranquille, je vous laisse aussi en repos ! » Il n'aime pas qu'on trouble sa tranquillité, qu'on le dérange dans ses habitudes journalières, dans son travail, dans ses affaires : il aime ses aises. Aussi n'est-il pas cordial, et quand son prochain est tombé dans le malheur, il n'éprouve pas une profonde et généreuse sympathie. Il portera peut-être secours, mais pas parce que le cœur l'y pousse ; c'est la raison qui lui dit : « Peut-être m'arrivera-t-il aussi une fois quelque chose de semblable ! » Son impassibilité peut même tuer tous ses sentiments, et il n'y a que le Flegmatique qui puisse dire des malheureux ce qui se dit si souvent : « Si ces gens avaient agi d'une autre manière, ils auraient pu éviter le malheur, c'est donc leur faute s'ils sont malheureux, je n'ai nullement pitié d'eux et ne ferai rien pour eux ! » C'est ainsi que le Flegmatique peut aboutir à un parfait égoïsme, à une insensibilité apathique.

Un dernier danger du naturel flegmatique : L'esprit de

l'homme se fixe nécessairement un but à atteindre. Le Flegmatique n'ayant pas de but élevé à poursuivre, ne sentant pas de sympathie pour son prochain, se laisse aisément entraîner par son esprit calculateur à l'amour de l'argent, à l'avarice. Compter, calculer ! c'est là son fort ; il a donc la qualité principale d'un financier !

On peut comparer ces quatre tempéraments, que nous venons de décrire, aux quatre saisons, et si je ne me trompe, la comparaison a été faite souvent. Le printemps, la saison du renouveau, où chaque jour de nouvelles fleurs vous enchantent ; le printemps avec son temps capricieux, délicieux aujourd'hui, glacial demain, n'est-il pas l'image du Sanguin avec sa vivacité, son amabilité, son inconstance, son humeur légère et volage ? C'est aussi sa saison de prédilection, la saison de la joie et des délices ! — Le Mélancolique préfère par contre l'automne, car cette saison lui ressemble, avec son caractère tranquille, rêveur, mélancolique, avec son feuillage rouge, qui répète en tombant : « Toutes choses sont passagères ! Tout est vanité ! » — Le tempérament colérique peut être comparé à l'été, la saison du travail pénible, acharné, des paysans, la saison des orages et des ouragans, dont la violence vous fait penser à l'énergie, à l'impétuosité, au manque d'égards du Colérique. — Enfin, le Flegmatique vous rappelle l'hiver, le temps du tranquille travail de chambre ; le blanc tapis de neige, recouvrant toute la terre de son agréable uniformité, ne ressemble-t-il pas à la vie monotone, à l'humeur égale du Flegmatique ? et la température glaciale à l'insensibilité de son âme froide ?

Ce sont là vraiment quatre tempéraments différents, dont chaque homme possède au moins un. Mais les peuples, eux aussi, ont leur tempérament. Les genres calmes se trouvent chez les peuples d'origine germanique. Les Hollandais et les Flamands passent pour flegmatiques ; l'Allemand est le type du mélancolique ; il en a les défauts et les qualités. Les nations romandes sont sanguines, preuve en sont les Français. Un peuple, qui dans le court espace de soixante ans (1792-1852), a changé dix fois la forme de son gouverne-

ment, détrôné trois rois de deux dynasties différentes, proclamé deux fois la république avec un enthousiasme indescriptible, puis l'a bientôt renversée deux fois pour se donner un empereur absolu, adulé et tout-puissant, qui lui-même est précipité du trône après sa première défaite : c'est bien là un peuple à tempérament sanguin. Et si le prétendant actuel des Bonaparte n'était pas un Victor, mais un homme dans le genre de sa Majesté sanguine-colérique Guillaume II, il y a longtemps que les Français eussent crié avec enthousiasme : Vive l'Empereur ! — On cite enfin, comme colériques, les Italiens. Bien à tort. Il est vrai que nos voisins du sud, dans leur emportement sanguin, sont bien vite prêts à faire usage du poignard, mais jusqu'à présent il ne s'est pas trouvé dans les rangs de ce peuple un seul Colérique, pour entraîner les classes pauvres et opprimées à la révolution générale, à la revendication des droits de l'homme. Non, le vrai Colérique, c'est l'Américain des Etats-Unis. Un peuple qui en si peu de temps a pris sous tous les rapports un développement si colossal, un pays où les villes sortent de terre comme par enchantement et deviennent de grandes cités avec une rapidité fabuleuse, une nation qui dans deux gigantesques guerres a gagné la liberté, pour soi d'abord, ensuite pour ses esclaves, — voilà un peuple vraiment colérique ! Mais l'histoire contemporaine, elle aussi, nous montre un exemple de ce genre, et, pour être juste, nous devons mentionner, après les Américains,... les Japonais.

Mais il est plus facile de reconnaître le tempérament général des peuples, que celui des individus, et même le modeste observateur qui n'a d'autre but que de découvrir son propre tempérament, n'arrivera pas toujours si facilement qu'il le croit au but de ses recherches. C'est que, comme nous l'avons déjà observé, il y a encore bien d'autres facteurs agissant sur notre développement intérieur, et puis, la plupart des gens ont un tempérament mixte, composé de deux tempéraments. Ces deux tempéraments se combinant, il n'est pas facile de reconnaître chacun d'eux. Un homme sanguin-flegmatique par exemple (entre parenthèses, une combinaison heureuse de

calme et de vivacité) se croira peut-être colérique, parce qu'il est homme d'action calme, mais aux sentiments vifs. Dans les cas où deux tempéraments tout à fait opposés s'allient dans un individu, ce sera tantôt l'un, tantôt l'autre qui vaincra; de là ces contradictions intérieures, que nous observons si souvent dans nos sentiments et dans notre conduite, et qui nous semblent inexplicables.

Rappelons ici qu'on ne peut, — ni volontairement, ni involontairement — changer de tempérament avec le temps, comme beaucoup de personnes se l'imaginent. Il est vrai que la jeunesse est plus vive que la vieillesse, qu'un homme heureux est plus joyeux qu'un malheureux, mais cela ne dépend pas du tempérament. Le tempérament ne change pas, et si l'on compare des enfants avec d'autres enfants, des vieillards avec des vieillards, des heureux avec des heureux, des malheureux avec des malheureux, on verra que tous les enfants ne possèdent pas la même vivacité, qu'il y a des vieillards moins calmes que d'autres, que tous les heureux ne jouissent pas au même degré de leur bonheur, qu'il y a des malheureux bien plus impassibles que d'autres. En d'autres termes, on trouve dans toutes ces catégories des représentants des quatres tempéraments.

Par contre, ce que l'on peut faire, ce que tout homme moral *doit* faire, c'est de maîtriser son tempérament, de le tenir dans la dépendance. — Quel est le meilleur tempérament ? A cette question, si souvent posée, on ne peut que répondre : « Aucun, ou tous. » Chaque tempérament a ses bons et ses mauvais côtés ; il en est de lui comme d'un jardin, où croissent de bonnes plantes et de la mauvaise herbe. Là où la culture manque, les mauvaises plantes prennent le dessus. Car alors les propriétés naturelles de notre tempérament s'accusent toujours davantage, se développent d'une manière exclusive et anormale, deviennent de vrais défauts et étouffent les bonnes qualités. Et alors notre tempérament n'est autre chose que « la loi du péché, qui est dans nos membres », dont parle l'apôtre Paul. (Romains VII.)

Au lieu donc de nous laisser dominer par notre tempéra-

ment, c'est à nous de le maîtriser, de développer ses bons côtés, d'en réprimer les mauvais, de nous efforcer d'acquérir si possible les bonnes qualités des autres tempéraments. Cette éducation de soi-même ne doit pas, à la vérité, être une lutte contre le tempérament comme tel, lutte qui serait absolument inutile, mais bien une culture radicale de ce tempérament, une lutte de tous les jours contre ses défauts. Celui qui, dans cette lutte grandiose, parvient à reléguer de plus en plus son tempérament au second rang, à le rendre de moins en moins visible, à en vaincre les défauts malgré les tentations sans cesse renouvelées, — un tel homme s'est renié lui-même et peut dire comme l'apôtre : « Je vis, mais ce n'est plus *moi* qui vis, c'est Christ qui vit en moi ! » (Gal. 2 : 20.)

Nous venons de voir quel rôle important le tempérament joue dans notre développement moral. Venons-en maintenant aux conséquences pratiques pour le ministère, et considérons le tempérament du pasteur et son influence sur son activité.

II

Le tempérament du pasteur.

Nous n'avons ici qu'à spécialiser notre description des tempéraments, en esquissant des pasteurs de ces quatre genres différents.

1° Supposons qu'un pasteur vienne d'être nommé dans notre paroisse. Nous ne l'avons vu qu'à l'église, lors de son installation. Mais bientôt il vient nous faire visite, s'intéresse à notre famille, s'entretient avec nous tous, et s'en va enfin, nous laissant enchantés de sa visite. Quel homme aimable ! dirons-nous,... et sanguin ! ajouterons-nous, si nous connaissons les tempéraments.

Car c'est là l'avantage et la force du *pasteur sanguin :* il a le cœur sur la main, il est plein d'amabilité envers chacun. Et tout le monde répète dans la paroisse : Quel homme aimable ! Il se trouve tout de suite à son aise dans sa nouvelle paroisse et sait se faire aimer dès les premiers jours. En effet, com-

ment ne l'aimerait-on pas, quand on voit tout l'intérêt qu'il vous porte ! Il arrête tous ceux qu'il rencontre, il leur parle avec vivacité, avec affection, il a toujours quelque chose à leur dire. Comme il aime la société, il fait beaucoup de visites, et dans les paroisses où on a encore l'habitude d'inviter le pasteur au repas du baptême, pas n'est besoin, si le pasteur est sanguin, de craindre que la conversation ne languisse : car il est là, notre cher pasteur, si aimable causeur, si charmant envers tous ; il trouvera bien quelque chose de nouveau à raconter avec sa verve intarissable, et nous fera passer le temps d'une manière agréable par sa bonne humeur et ses saillies.

La cure d'âmes est singulièrement simplifiée pour un pasteur de ce genre. Il est plein d'intérêt et de sympathie pour ses paroissiens, il prend une grande part à leurs joies et à leurs peines. « Il se réjouit avec ceux qui se réjouissent, il pleure avec ceux qui pleurent. » (Rom. 12 : 15.)

Il est vrai qu'il oublie vite ces sentiments, et, après avoir exprimé sa sympathie la plus cordiale, la plus profonde, dans une famille durement éprouvée, c'est avec une facilité merveilleuse qu'un moment après, dans la maison attenante, il oubliera ses larmes pour se réjouir du fond du cœur avec des paroissiens auxquels le bonheur sourit. Mais qu'importe? Sa visite chez les malheureux a été quand même un grand bienfait ; il a consolé, il a ranimé la foi chancelante, il a fait revivre l'espérance. Quant à lui — chose importante ! — il lui a été ainsi possible de faire plusieurs visites de suite et de faire du bien dans les cas les plus différents.

Et cependant, ce bon berger, à l'âme si tendre, ne sera peut-être pas, avec le temps, goûté de tous. Les uns trouveront que le pasteur montre presque trop d'intérêt, s'informe de tout avec une sympathie qui ressemble terriblement à une curiosité indiscrète ! D'autres s'indigneront que le pasteur raconte ici et là, un peu partout, les confidences qu'on lui a faites....

Mais les cloches sonnent, et nous invitent à aller à l'église, pour entendre prêcher notre pasteur sanguin. Nous y allons,

et ne le regretterons pas. Que ses paroles sont touchantes ! émouvantes même ! Quel art dans son sermon ! Qu'il s'entend bien à illustrer ses pensées par des images et des exemples bien choisis, par de jolies anecdotes ! Vraiment nous nous sentons édifiés, émus jusqu'aux larmes ! Car ses paroles viennent du cœur, et vont droit au cœur ; il parle avec une chaleur, une conviction qui nous gagne. C'est un sermon plein d'un saint enthousiasme, un discours fleuri et plein d'onction.

De même dans le culte pour la jeunesse, dans l'instruction religieuse : il sait intéresser les enfants par ses paroles chaleureuses, ses historiettes variées ; il aime d'ailleurs par nature les petits enfants, et sait se faire aimer d'eux. C'est de lui surtout qu'on peut dire avec Jésus : « C'est de l'abondance du cœur que la bouche parle » (Matth. 12 : 34). Il est par excellence « le scribe qui tire de son trésor des choses nouvelles et anciennes. » (Matth. 13 : 52.)

Et pourtant le prédicateur sanguin ne plaît pas à tout le monde, et ses sermons ne sont pas toujours une source de vraie bénédiction. Ils sont beaux, c'est vrai, mais sont-ils par là même bons ? De belles fleurs ne font pas nécessairement de bon fourrage, et le bouquet le plus splendide n'a point de racines. C'est là ce qu'on peut reprocher au prédicateur sanguin : sa brillante éloquence n'est pas riche en idées vraiment profondes. On pourrait dire de ses sermons : l'exécution est bonne, excellente même, mais les matériaux ne sont pas de première qualité. Et l'élocution elle-même, quoique si soignée, déplaît quand on a le sentiment que le prédicateur sanguin s'écoute parler, ce qui lui arrive quelquefois. Ajoutons qu'on cherchera en vain un plan dans les discours d'un pasteur vraiment sanguin ; la logique n'est pas son fort et ses sermons sont semblables à un torrent impétueux, qui n'a pas encore été endigué. Et c'est bien compréhensible : tout ce qui lui a fait impression pendant la semaine doit être exprimé le dimanche ; de là la confusion qui règne dans ses prédications. Il en est de même de ses idées dogmatiques, elles dépendent fortement de la lecture qui vient de l'enthousiasmer ; attiré tan-

tôt par l'orthodoxie, tantôt par le libéralisme, il est capable de défendre avec chaleur dans un sermon ce qu'il a combattu avec acharnement dans un autre.

En un mot, le pasteur sanguin est un homme d'aptitudes très variées, mais par cela même quelque peu inconstant et superficiel : telle est la qualité — et le défaut correspondant — qui prédomine dans toute son activité. Homme pratique, il se rend très utile en donnant de bons conseils à ses paroissiens ; mais souvent, dans son enthousiasme inconsidéré, il entreprend maintes choses qu'il ne peut mener à bonne fin.

Réflexion et persévérance ! Voilà ce qui lui manque. Qu'il cherche à acquérir ces vertus ! Qu'il se répète la parole biblique : « Le manque de sagesse n'est bon pour personne, et celui qui précipite ses pas tombe dans le péché. (Prov. 19 : 2.)

Mais qu'il est beau, le tempérament sanguin, quand on développe ses bons côtés ! Sous l'influence de l'Esprit divin, l'amabilité du Sanguin se change en véritable charité chrétienne ; les pauvres, les malheureux trouvent leur refuge auprès du pasteur sanguin. Et son enthousiasme ! Au service du Maître, il produit les plus beaux fruits ! Tel l'apôtre Pierre, le grand Sanguin de l'Evangile, qui dans sa confiance en soi-même dit au Seigneur avec emphase : « Quand tu serais pour tous une occasion de chute, tu ne le seras jamais pour moi ! » (Matth. 26 : 33), et qui, peu après, le renie par trois fois ! Mais ensuite, sous l'influence de l'Esprit, ce même Pierre est le premier qui est prêt à prêcher l'Evangile, et à censurer le sanhédrin et le peuple juif.

2° Mais laissons le Sanguin de côté, pour nous occuper des autres pasteurs. Tandis que le premier s'est fait remarquer par sa jovialité loquace, en voici un autre dont la taciturnité nous frappe. Ce pasteur silencieux, ce pasteur qui, dans toutes les réunions, brille par son absence, c'est — vous pouvez y compter — c'est le *pasteur mélancolique*.

Franchement, si nous n'avons trouvé chez le Sanguin que du beau, pour découvrir ensuite quelques défauts, c'est juste le contraire pour le Mélancolique. Non, il n'a rien d'attrayant,

ce pauvre pasteur mélancolique. Pourquoi est-il si taciturne? Pourquoi nous dit-il à peine, en passant, un simple « bonjour », au lieu de s'arrêter, de s'entretenir avec nous? Est-il froid, insensible, indifférent ou orgueilleux? Non. Nous le savons : il a du sentiment, de la sympathie, mais tout cela est caché dans son cœur; il est renfermé en lui-même, et comme il réfléchit toujours, il ne connaît que trop ses défauts et ses faibles, et c'est là ce qui le rend défiant de soi-même, timide et craintif. Voilà pourquoi il n'ose pas beaucoup parler ; il a peur de paraître ridicule. Par humilité, parce qu'il a une petite opinion de soi-même? Ou peut-être par orgueil, parce qu'il ne voudrait pas passer pour insignifiant? Probablement par un mélange des deux choses, par humilité orgueilleuse.

Le pasteur mélancolique étant très casanier, allons lui faire visite dans son cabinet de travail, son séjour de prédilection. Nous le trouvons plongé dans ses réflexions, méditant, rêvassant. A quoi songe-t-il ? Il pense à son imperfection comme serviteur de Dieu, à la vie religieuse et morale de sa paroisse, qui laisse tant à désirer ; il entrevoit ici et là une œuvre qu'il devrait accomplir, et qui, hélas ! est si diffiicile! Et il perd courage avant de commencer, il se sent incapable avant d'essayer! Il n'y a que le premier pas qui coûte, mais combien lui coûte-il! Et ainsi les rêvasseries suivent leur cours, et rien ne peut les arrêter; elles s'enchaînent, se développent, se multiplient, vont de l'avant,... mais le pauvre mélancolique, lui, ne va pas de l'avant, il en est toujours au même point.... On l'appelle à table! Le matin, l'après-midi est passé.... Et ces lettres pressantes, qui n'ont pas été écrites! Même les choses les plus insignifiantes peuvent arrêter le pasteur irrésolu durant des heures entières! Le choix du texte — un tourment terrible! Pourquoi celui-ci plutôt qu'un autre ? — Et faut-il terminer cette lettre par des « salutations empressées » ou par « l'assurance de ma profonde considération? » Ah! il vaut mieux envoyer la lettre par le deuxième courrier pour pouvoir encore bien peser la question! Naturellement, aucune lettre ne part sans avoir été re-

lue une ou deux fois! En un mot : l'inaction rêveuse est le plus grand défaut du pasteur mélancolique, méticuleux à l'excès.

Mais il faut bien le dire, ce trait caractéristique, quoiqu'un peu ridicule, a aussi son bon côté. Si le pasteur mélancolique est craintif, il est aussi scrupuleux et consciencieux. Cherche-t-il par exemple pendant une bonne heure un cantique cadrant bien avec son sermon, on ne peut que l'en louer. — Mais sa défiance de soi-même peut lui nuire beaucoup et le porter à la mélancolie, dans le sens vulgaire du terme. S'il arrive par exemple un malheur dans sa paroisse, le pasteur mélancolique s'accuse soi-même, il prend ce malheur pour un juste châtiment de sa tiédeur. Et ces paroles d'un prédicateur, paroles dont on a tant ri, et qui ont fait condamner celui qui les a prononcées : « Mes Frères, faites ce que je dis, mais non pas ce que je fais !... » si jamais elles ont été prononcées, elles l'ont été par un pasteur mélancolique, peut-être un peu maladroit, non pas certes « prudent comme les serpents, » mais sincère, « simple comme les colombes », d'une conscience scrupuleuse, et qui avait reconnu en toute humilité, avec une douloureuse tristesse, ce que tous les pasteurs et tous les croyants devraient reconnaître : que la réalité ne répond pas à l'idéal, que leurs paroles sont meilleures que leurs actions!

Dans la cure d'âmes, le pasteur mélancolique a la même qualité et le même défaut que nous venons de signaler. Il lui est extraordinairement pénible de faire des visites, même chez les malades. C'est qu'il ne sait pas exprimer ses sentiments, malgré toute la sympathie qu'il éprouve, et puis, il craint de ne pas être le bienvenu, et veut surtout éviter tout manque de tact. « Que dirais-je d'ailleurs à ce malade? » Et voilà les réflexions, les songeries qui recommencent! Car le pasteur mélancolique le sait parfaitement : c'est de religion qu'il faut parler avec le malade, sans cela, la visite n'a pas de sens. Mais comment parler de religion, dans le cas où le malade n'en éprouverait pas le besoin? Ne serait-ce pas une profanation, de parler des choses saintes, sans savoir si ces

paroles trouveront de l'écho dans le cœur du paroissien ? La foi du pasteur mélancolique est d'ailleurs cachée dans le plus profond de son cœur, et il ne parle de religion que quand on l'y amène plus ou moins ; mais alors, il le fait avec grande joie. Ici donc de nouveau le même défaut : irrésolution craintive, qui, quoique provenant d'un tact délicat, peut nuire grandement à la cure d'âmes.

Et pourtant, qui sait ? il y a peut-être des paroissiens qui comprennent ces sentiments délicats et les ont en haute estime. Au reste, lorsque le pasteur mélancolique sent qu'il inspire la confiance et le respect, il se voue tout entier à sa paroisse. Ainsi, il aime ses catéchumènes de tout son cœur, il fait tous ses efforts pour les amener à Dieu, et ce n'est qu'avec tristesse qu'il se sépare d'eux après leur réception. Il prépare consciencieusement et avec soin ses sermons, qui ne brillent pas par la forme, mais qui renferment des idées profondes. Ils ont souvent quelque chose de mystique, et cherchent à unir intimement les âmes à Dieu, car l'idéal religieux du chrétien mélancolique, c'est le repos en Dieu.

Puisse le pasteur mélancolique se dire et se répéter toujours qu'il a autre chose à faire que de jouer avec ses sentiments ! Puisse-t-il se forcer à rechercher la société des ses paroissiens et à s'entretenir avec eux ! Puisse-t-il mettre toute sa confiance en Dieu ! Qu'il prenne à cœur la parole recueillie par saint Paul : « Ma grâce te suffit, car ma puissance s'accomplit dans la faiblesse ! » (2 Cor. 12 : 9). Qu'il se console en pensant que l'Eternel n'est pas toujours dans l'ouragan, dans le tremblement de terre, dans le feu, mais bien dans un murmure doux et léger (1 Rois 19). Ainsi il combattra avec plus d'avantage son inaction rêveuse et craintive, sa défiance de soi-même, et il pourra dire avec Paul : « Je puis tout par Christ qui me fortifie » (Phil. 4 : 13). Alors sa susceptibilité se changera en douceur, sa mélancolie en humilité, et dans ses rêveries il s'abîmera en Dieu ! Et c'est peut-être lui qui, dans son activité scrupuleuse, pourra le mieux suivre le conseil que donnait à ses étudiants le professeur Astié : « Messieurs les étudiants, quand vous serez dans le ministère, vivez de

manière à ce que vos paroissiens, en vous voyant passer dans la rue, se disent involontairement : Voilà un homme en qui j'ai confiance ! »

3° Mais venons-en maintenant aux tempéraments d'action, en commençant par le *pasteur colérique*. Nous l'avons déjà dit : le Colérique est l'homme de volonté, doué d'une énergie indomptable, le travailleur sans trêve ni repos. Il est évident qu'un esprit de cette trempe peut avoir une immense influence sur son prochain.

Aussitôt installé dans une paroisse, le pasteur colérique cherche ce qui peut satisfaire son besoin d'activité. La prédication, l'instruction religieuse, la cure d'âmes : tout cela ne lui suffit pas, il lui faut élargir sa sphère de travail. Découvre-t-il par exemple dans sa paroisse de mauvaises habitudes, des abus sanctionnés par le temps, il ne se donnera pas de repos avant d'avoir extirpé tout ce paganisme. Mais il veut aussi innover : il fonde des sociétés, il donne des conférences, il sollicite ses paroissiens de participer à toutes sortes d'œuvres religieuses, morales, d'utilité publique, etc. Ainsi le pasteur colérique est capable de donner une impulsion puissante à la vie religieuse de sa paroisse.

Et naturellement, tout cela a lieu sur-le-champ. Le pasteur colérique a vite pris sa décision, et cela fait, il se met à l'œuvre, prend l'initiative tout de suite. Il sait que son but est le bien, et partout il prêche pour ses innovations : dans ses sermons, dans ses entretiens privés, voire même dans les assemblées publiques. Partout il est à son poste, partout il déploie son activité ! Et il ira jusqu'au bout, il ne s'arrêtera qu'au but, quand la réforme demandée sera accomplie.

Mais il jette ses regards plus loin encore, son esprit dépasse les limites de sa paroisse ; il participe aux publications religieuses et théologiques, lutte avec acharnement, avec fanatisme pour l'abstinence, ou s'engage même dans la question sociale ! Son désir est d'améliorer l'état de toute l'église, et il n'est pas d'innovation, de réforme radicale qui ne trouve en lui un chaud partisan.

N'est-ce pas là le plus beau tempérament pour un pasteur ?

Peut-être. Mais plus la lumière est intense, plus aussi l'ombre sera noire. Quand les paroissiens vivent en mésintelligence avec leur pasteur, quand une minorité s'élève contre lui, c'est presque toujours un signe qu'il est de tempérament colérique. Car un pasteur de ce genre a son opinion faite, et il n'admet pas qu'elle puisse être fausse. Il confond sa volonté — qui souvent n'est qu'entêtement — avec la volonté de Dieu; vous avisez-vous de le contrarier, de lui faire opposition? il vous traite d'impies! Le pasteur colérique se caractérise donc par son manque d'égards; il lui arrive volontiers de traiter ses paroissiens comme des écoliers, de les blesser par son manque de tact. Il s'attire ainsi la haine plus ou moins méritée d'une partie de ses paroissiens, surtout quand il se mêle de ce qui ne le regarde pas, ce qui lui arrive assez souvent.

Dans son ministère proprement dit, le pasteur colérique déploie une activité étonnante. Il exécute tous ses travaux immédiatement; il n'est jamais embarrasé pour porter secours aux pauvres, il fait naturellement des visites de malades, il trouve toujours du temps pour tout. Dans ses sermons, il parle avec force et entraînement, il enthousiasme avec facilité ses auditeurs. En avant! tel est le ton dominant de ses sermons, qui traitent du christianisme actif, de la puissance efficace de l'esprit divin dans les cœurs. Il ne craint pas de flageller les défauts de ses paroissiens, et de dire de dures vérités — souvent d'une façon blessante, — et les pasteurs qui, il y a quelque cinquante ans, se permettaient de citer en chaire les noms de leurs paroissiens fautifs, étaient sans doute tous des colériques.

Va seulement, va de l'avant, lutteur intrépide, vaillant pionnier de la foi! C'est de tels hommes qu'il nous faut au XXe siècle, pour réveiller les consciences engourdies! Mais cherche à maîtriser davantage le feu ardent qui te dévore, pour ne pas mériter le reproche adressé aux « fils du tonnerre » : « Vous ne savez de quel esprit vous êtes animés! » Que le pasteur colérique cherche donc à rester maître de lui-même! Qu'il aspire à devenir de plus en plus humble et conciliant! Qu'il

ne porte pas dommage à sa sainte cause en allant trop vite de l'avant ! qu'il laisse aussi agir Dieu ! Mais alors, quand toute son énergie, toute son activité se met au service du Seigneur, quand il n'a plus d'autre ambition que de travailler pour le royaume de Dieu, quand sa volonté de fer se courbe sous la volonté divine, — c'est avec une puissance incomparable que le pasteur colérique travaille à la gloire de Dieu, et l'on peut dire de lui, comme de ses grands émules, l'apôtre Paul et Luther : « Le zèle de ta maison m'a dévoré ! »

4° Mais voici le bouquet : comme de juste, le *pasteur flegmatique* vient au dernier moment. Pauvre flegmatique ! que tu vas paraître petit, mesquin, après le Colérique ! N'a-t-on pas l'habitude de te considérer comme inférieur aux autres ? — Oui, mais à tort. Et plus d'un de tes collègues qui sourit avec pitié, ou plus souvent encore avec dédain, en parlant de ton tempérament, ne se doute pas qu'il se moque de son propre signalement !

Le Flegmatique, nous l'avons dit, n'est pas paresseux, mais calme, et même lent. Le pasteur flegmatique accomplit son travail journalier avec une tranquille assurance et avec plaisir. Mais il n'aime pas à s'occuper de ce qui ne rentre pas dans son activité quotidienne. Au lieu d'agir avec énergie, comme le Colérique, il réfléchit longtemps avant d'aborder une œuvre exceptionnelle. Sa paroisse peut donc être sûre que jamais il ne fera des innovations irréfléchies. Mais d'un autre côté, c'est avec peine qu'il se décidera à entrer dans la lice pour combattre les mauvaises habitudes, pour introduire les changements les plus nécessaires, les réformes les plus urgentes. Ce n'est pas qu'il soit craintif comme le Mélancolique, mais il n'aime pas le nouveau, il est conserveur, il s'en tient aux usages traditionnels. Le danger de son tempérament, c'est la routine ! S'il n'y prend garde, il s'adonne à un optimisme apathique, qui le rend de plus en plus égoïste, et il devient en quelque sorte une machine à travail, qui, remontée chaque matin, accomplit son œuvre monotone avec la régularité d'une horloge, avec une précision mathématique.

Mais ce labeur quotidien s'accomplit d'une manière exemplaire. Les petits travaux de bureau, voilà ce qu'il faut au pasteur flegmatique. Il n'y en a point de tel pour maintenir en bon ordre son cabinet de travail, pour classer, ranger par catégories ses lettres et ses paperasses ! Il est régulier, ponctuel dans toutes ses affaires.

La cure d'âmes n'est pas précisément le point brillant de son ministère : son cœur n'est pas assez chaud. Il est vrai qu'il a pitié des pauvres et des malheureux, parce que sa raison le lui commande ; mais son cœur ne saigne pas quand il voit le malheur de son prochain. Cette froideur se sent par instinct, et souvent elle empêche les paroissiens de s'ouvrir avec confiance à leur pasteur. Mais quand les malades ou les malheureux sont inquiets et agités, le pasteur flegmatique peut faire beaucoup de bien : son calme, sa tranquillité se communique plus ou moins à ceux qui souffrent.

Du reste, le pasteur flegmatique est très agréable dans ses relations avec ses semblables. Il possède une grande, une précieuse qualité : il est d'humeur égale. Et même les offenses ne peuvent altérer le calme de son âme ; les tristes expériences de la vie, l'ingratitude des hommes, les médisances ne le découragent pas ; les traits empoisonnés qu'on lui lance ne peuvent percer la cuirasse de fer de son cœur. N'est-ce pas là une qualité très importante et très avantageuse pour un pasteur du XXe siècle ?

L'insensibilité ou, pour mieux dire, la froide raison du pasteur flegmatique se fait sentir dans ses sermons, qui sont plutôt secs, sobres, quelque peu terre à terre. Il prêche sans feu et sans élan ; il ne fait pas de belles phrases, mais il développe simplement ses idées. C'est là sa force : clarté et simplicité ; on le comprend toujours et on est forcé de lui donner raison, car il n'exagère jamais. Il fixe surtout l'attention de ses auditeurs sur les petits devoirs de tous les jours, qui sont peut-être les plus importants ! il dévoile sans pitié les petits défauts du cœur. C'est dans ses sermons qu'on trouve la logique la plus serrée. Les différentes parties de son discours s'enchaînent rigoureusement ; il avance pas à pas, et on est

forcé de le suivre dans son raisonnement. A force de logique, il peut même devenir pédant.

En homme d'entendement, le pasteur flegmatique s'occupe avec prédilection de l'école et de l'éducation des enfants. Sans posséder — comme le Sanguin — le don de s'entretenir avec les petits enfants, il s'intéresse vivement à leur développement spirituel et moral. Il est d'ailleurs lui-même un éducateur modèle, car il ne se laisse pas entraîner par le sentiment, mais se dirige, dans l'éducation, d'après toutes les règles d'une méthode logique et sensée. Dans l'instruction religieuse, il s'entend admirablement à expliquer, à poser des questions ; c'est dire que son enseignement se grave dans l'esprit et le cœur de ses élèves, et y produit de bons fruits.

Dans le conseil de paroisse, ou dans d'autres comités, le pasteur flegmatique se rend très utile par son discernement, ses réflexions judicieuses. Son opinion une fois émise, tous les gens de bon sens s'y rangent promptement. On peut lui reprocher d'être par trop minutieux et de prendre trop à la lettre les paragraphes de la loi. Enfin, félicitons le synode ou l'assemblée quelconque présidée par un pasteur flegmatique ! Eût-elle élu un Sanguin ? Il serait prolixe et diffus. Un Mélancolique ? Il perdrait la tête dans les votations compliquées et ne saurait que faire des amendements et sous-amendements ! Un Colérique ? Il s'emporterait si l'assemblée n'était pas de son avis ! Le Flegmatique par contre domine la situation de son coup d'œil clair et assuré, il explique tout clairement et brièvement, il reste calme, impassible, impartial, même quand son opinion ne prévaut pas, quand son parti est battu.

Puisse le pasteur flegmatique s'efforcer de témoigner plus d'intérêt aux pauvres, aux malades, aux malheureux ! Qu'il cherche à se mettre à leur place, et à réchauffer son cœur en pensant à leurs souffrances ! Qu'il se force à sortir de temps à autre, souvent même, de son activité uniforme et monotone, pour entreprendre quelque chose de nouveau et d'utile ! Il y parviendra, s'il se laisse guider par l'esprit du Christ ! Il restera, il est vrai, toujours opiniâtre, mais opiniâtre disciple du Maître ! Il aimera toujours son activité journalière, mais

elle consistera à faire la volonté de Dieu en tout et partout ! Et ainsi, il aimera son prochain, non pas d'un amour débordant, mais de cet amour calme, paisible, raisonnable, que rien ne peut altérer ! Il suivra tranquillement le sentier de son Dieu, et sa prière : « Tu as prescrit tes ordonnances pour qu'on les observe avec soin. Puissent mes actions être bien réglées, afin que je garde tes statuts ! » (Ps. 119 : 4-5), cette prière sera exaucée, le pasteur flegmatique observera cette loi de Dieu, qu'il sait être son bonheur.

Nous avons vu combien le tempérament du pasteur a d'influence sur son ministère. Il nous reste à traiter en peu de mots de l'importance du tempérament des paroissiens pour l'activité pastorale, ou, plus généralement, de la conduite à suivre envers le tempérament d'autrui.

III

Le tempérament des paroissiens ou du prochain en général.

Le pasteur, comme nous le disions, a pour tâche de former et de développer des caractères chrétiens. Il ne se bornera donc pas à étudier son propre tempérament, mais aussi celui de ses paroissiens, pour mieux les comprendre, pour mieux les édifier ; il cherchera — comme on l'a si bien dit — non seulement à connaître « le cœur humain », mais bien plutôt « *les* cœurs humains ». Il est certain qu'alors son travail sera couronné de plus de succès. Ajoutons que tout homme désireux de connaître ses semblables, de les juger et de les traiter avec justice, doit nécessairement étudier leur tempérament.

En matière *religieuse*, chaque tempérament demande à être traité d'une manière spéciale. En cela, comme en toutes choses, notre Seigneur est un modèle parfait, et nous voyons dans Luc 9 : 51-62, avec quelle admirable finesse il distingue les divers tempéraments. — Dans un moment d'enthousiasme passager, le *Sanguin* s'écrie : « Seigneur, je te suivrai partout où tu iras ! » Mais Jésus lui répond :

« Les renards ont des tanières, et les oiseaux du ciel ont des nids ; mais le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête ! » (v. 57-58). Cette goutte d'eau froide suffit pour calmer l'exaltation irréfléchie du Sanguin. — Jamais le *Mélancolique* ne pourrait prendre une résolution de suivre Jésus ; le Seigneur l'appelle donc : « Suis-moi ! » Il veut bien obéir, mais impossible de quitter tout ! Ne serait-ce pas un péché de ne pas exécuter toutes les longues cérémonies prescrites par la loi pour les fêtes funèbres ? Il répond donc : « Seigneur, permets-moi d'aller d'abord ensevelir mon père. » Mais Jésus lui dit : « Laisse les morts ensevelir leurs morts ; et toi, va annoncer le royaume de Dieu ! » (v. 59-60). A l'œuvre ! au lieu de te laisser dominer par des sentiments de tristesse ou par des considérations mesquines ! — Enfin vient le *Flegmatique ;* il s'annonce lui-même, mais son raisonnement calme lui dit de faire les choses selon les règles : d'abord le repas d'adieux, ensuite suivre Jésus. Il dit donc, posant ses conditions : « Je te suivrai, Seigneur, mais permets-moi d'aller d'abord prendre congé de ceux de ma maison. » Jésus lui répond : « Quiconque met la main à la charrue, et regarde en arrière, n'est pas propre au royaume de Dieu. » (v. 61-62).

Mais le *Colérique ?* Par une coïncidence singulière — est-ce peut-être un rapprochement intentionnel ? — ce récit des trois disciples est précédé immédiatement par celui des « fils du tonnerre » qui disent de l'inhospitalier village samaritain : « Seigneur, veux-tu que nous commandions que le feu descende du ciel et les consume ? » Mais Jésus réprimande leur ardeur colérique : « Vous ne savez de quel esprit vous êtes animés ! » (v. 54-55). — Nous voyons donc, dans cette courte péricope, la conduite de Jésus envers les quatre tempéraments.

Chaque tempérament a donc son propre genre de piété ; c'est là un fait important pour la cure d'âmes et pour la prédication, qui doit satisfaire aux exigences les plus diverses et donner à chacun la nourriture spirituelle qui lui convient le mieux. — Le Sanguin aime Dieu de tout son cœur, mais l'oublie souvent dans les réjouissances de la vie. L'Evangile

est une « lampe qui brûle et qui luit, » mais le Sanguin « ne se réjouit qu'une heure à sa lumière » (Jean 5 : 35) ; il lui est difficile de se réchauffer constamment à ce foyer ardent. — Le Mélancolique s'attarde trop dans la repentance, il doute de la grâce de Dieu, ce qui l'empêche de « se lever et d'aller vers son père, » comme l'enfant prodigue. Il faut surtout le consoler et l'exhorter à sortir de sa torpeur pour agir. Après s'être converti, il a une tendance au quiétisme. — Le Colérique est pour ou contre l'Evangile ; mais même quand il a pris parti pour Jésus, il lui est dur de courber la tête, de confesser ses péchés, quoiqu'il se repente dans son for intérieur. Sa conversion s'accomplit presque toujours soudainement, comme chez Paul ou Luther. — Le Flegmatique au contraire ne peut indiquer le moment de sa conversion. Elle dure toute sa vie, il avance pas à pas, lentement et sûrement, sur le chemin du royaume de Dieu ; sa piété se développe normalement et graduellement.

Le tempérament joue aussi un grand rôle dans l'*éducation des enfants*, ce que non seulement les pasteurs, mais aussi les parents feront bien de se répéter. L'enfant sanguin, avec sa joie pétulante et sa frivolité, doit être traité tout autrement que l'enfant mélancolique, qui fuit la société de ses camarades, pour rêver à l'écart. Chaque parole sévère fera grande impression sur lui, trop grande impression peut-être ! L'enfant colérique, volontaire et ambitieux, doit être courbé sous le joug de l'obéissance plus que tout autre, tandis qu'il faut exhorter l'enfant flegmatique à courir au but, et chercher à éveiller le sentiment dans son cœur, trop souvent indifférent à toutes choses. — Que les parents, les pasteurs, les instituteurs cherchent donc à comprendre le tempérament des enfants qui leur sont confiés ! Belle tâche à coup sûr, mais grande et difficile !

Enfin, dans la *conduite générale envers le prochain*, il faut tenir compte du tempérament d'autrui. Voici les deux grands devoirs qui nous incombent :

Le premier consiste à se *supporter* réciproquement, à chercher à *comprendre* son prochain, à se mettre à sa place. Il est

très rare que cela ait lieu. Les hommes en général, même les chrétiens, — peut-être pourrait-on dire surtout les chrétiens ! — sont fort portés à tout juger d'après leur point de vue particulier, d'après leurs propres idées, souvent fort étroites. On s'érige ainsi en juge, on censure et condamne, presque toujours injustement, les actes d'autrui. L'homme d'action ne peut pas comprendre que d'autres se laissent guider par leurs sentiments, au lieu de se laisser gouverner par le bon sens et l'intelligence, ou de s'adonner à une activité dévorante. Par contre, l'homme de sentiment ne peut comprendre la sèche intelligence, les froides raisons du Flegmatique, les manières tranchantes et décidées, le manque d'égards du Colérique ! Un homme à tempérament vif ne peut supporter la tranquillité : son sang bout quand il voit avec quel calme, quelle lente exactitude le Flegmatique travaille ; l'irrésolution craintive du Mélancolique le met hors de lui, et il voudrait le secouer violememnt, pour lui inculquer de l'énergie. Mais, d'un autre côté, l'homme calme et réfléchi hoche la tête en contemplant l'agitation fébrile de ses semblables à tempérament vif ; le spirituel babil du Sanguin l'agace ; l'impétuosité, la violence, l'emportement du Colérique l'effraie, lui est en horreur !

Au lieu de condamner, surmontons le sentiment de répulsion que nous inspire peut-être au premier moment un autre tempérament, pour chercher à le comprendre ! Plus nous nous choquons des caractères singuliers des autres tempéraments, plus nous prouvons par cela que la singularité de notre propre tempérament est fortement accusée. S'il n'en était ainsi, nous supporterions mieux les défauts caractéristiques de notre prochain, ils ne nous seraient pas si désagréables, ne nous paraîtraient pas si excentriques.

De là découle le second devoir : *apprendre* les uns des autres ! apprendre des autres tempéraments, pour modérer et corriger le sien. Le grand travail de l'éducation de soi-même consiste à faire disparaître petit à petit les arêtes et les aspérités de son tempérament. Pour cela, il n'y a pas de moyen plus efficace que d'être en relations journalières avec des

gens de tempérament différent, et si des conseils de ce genre étaient écoutés, nous conseillerions à tous les jeunes gens de se choisir une épouse d'un autre tempérament que le leur. Figurez-vous en effet toute une famille de tempérament uniforme! de monotones Flegmatiques, par exemple! ou de violents Colériques! ou de Mélancoliques broyant du noir! ou de Sanguins babillards! — Non! Du choc des opinions jaillit la lumière, et le mélange des tempéraments produit les grandes et belles qualités! Sous l'influence des autres membres de la famille, doués d'un autre naturel, le tempérament s'adoucit, se polit pour ainsi dire ; ses angles s'effacent, ses aspérités disparaissent : le bloc brut, informe, devient peu à peu une belle pierre taillée et polie!

Que cela soit notre idéal, de faire disparaître ainsi les singularités désagréables, les défauts innés de notre tempérament. En cela encore, suivons l'exemple de notre Maître, Jésus-Christ! On s'est longtemps demandé quel était son tempérament, et les uns penchent pour le colérique, parce qu'il a entrepris la plus grande révolution de l'humanité, parce qu'il a introduit une nouvelle religion, un esprit nouveau et divin dans le monde! Mais d'autres, pour raisons dogmatiques, prétendent que Jésus n'avait aucun tempérament, mais seulement les bons côtés de tous, parce qu'il n'a pas connu la loi du péché qui règne dans les membres.... La vérité est ici, comme presque toujours, probablement entre les deux assertions. Oui, le « Fils de l'homme » avait un tempérament, et probablement le tempérament colérique, mais joint au mélancolique, ce qui nous semble ressortir de son tact délicat.... Mais on ne voit en lui aucune trace de l'imperfection de ces tempéraments, rien de désagréable, rien d'offusquant, parce que Jésus s'est assimilé les bonnes qualités des autres tempéraments. Et s'il est vrai, comme nous le croyons, qu'il avait son tempérament propre, il n'en est pas moins vrai qu'en lui toutes les qualités des quatre tempéraments se mélangent, se combinent, se confondent en une harmonie admirable et parfaite!

Qu'il soit donc notre modèle! Ce que notre divin Maître

possédait d'une manière parfaite, nous pouvons l'acquérir d'une manière imparfaite, à un faible degré. Nous pouvons l'acquérir en nous laissant conduire par son esprit, en vivant et en restant chaque jour dans sa communion. Oui, nous pouvons, par la force et par la grâce de Jésus-Christ, nous délivrer de la loi du péché qui est dans nos membres, combattre victorieusement les défauts de notre tempérament, en cultiver les qualités, pour dire enfin avec l'apôtre Paul : « Si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi ! » (Gal. 2 : 20).

LE MESSIE DANS LE TARGUM DES PROPHÈTES

PAR

PAUL HUMBERT

bachelier en théologie.

INTRODUCTION

Chameliers, pâtres ou négociants actifs, les Araméens furent certainement un des groupes ethniques les plus considérables de l'Asie antérieure. Et pourtant, comme l'a écrit un orientaliste[1] : « Un pays d'Aram est difficile sinon impossible à limiter.... Au fond il n'y a jamais eu un empire araméen compact,... car ce qui manquait aux Araméens, c'était avant tout un esprit politique. De temps en temps l'un ou l'autre des peuples araméens parvint à fonder un royaume,... parfois même ils fondaient une dynastie puissante, mais jamais d'une manière durable. Par contre la *langue araméenne*, en raison de sa simplicité et de sa clarté, réussit, dans la suite des siècles, à refouler peu à peu les autres langues sémitiques, jusqu'au jour où elle-même elle dut céder la place à l'arabe. »

Dans son irrésistible poussée en avant, l'araméen se trouva entre autres en face de l'hébreu ; il y eut lutte pour la vie entre ces deux langues sœurs, et c'est l'hébreu qui fut vaincu. Ce n'est point à dire que l'hébreu tomba du coup, pour tous et pour toujours, dans l'oubli : il resta compris

[1] Jean Spiro, *Revue de théologie et de philosophie*, 1897, p. 154, 155.

par nombre de Juifs et demeura surtout la « langue sacrée » (לשון הקדש), l'araméen n'étant que la « langue vulgaire » (ל״ הדיוט).

Quand, dans cette Palestine araméenne de langage, le Juif fidèle se rendait le jour du sabbat à la synagogue pour écouter la lecture de l'Ancien Testament, un voile s'interposa bientôt entre son esprit et la Parole de Dieu : la Thora et les Haphtares étaient rédigés en hébreu, lui ne savait que l'araméen ; la révélation de Dieu dans l'écriture ne pouvait plus trouver le chemin de son cœur. Pour répondre à ce besoin religieux, il fallut traduire l'A. T. en langue populaire araméenne ; c'est l'origine des « Targums ». L'étymologie du mot reste obscure[1], mais le sens est parfaitement limpide : traduction, interprétation. Chacun de nous connaît d'ailleurs ce vocable et son acception, lorsqu'il parle d'un « drogman ».

Au début ces traductions restèrent orales : on lisait un passage de l'Ecriture, puis un traducteur (מְתוּרְגְּמָן[2]) se levait dans la synagogue et le rendait de vive voix dans le langage des auditeurs[3]. Bientôt on mit par écrit des fragments targumiques ; ces rédactions prirent corps peu à peu et leur influence s'étendit. Sans dire avec Cornill[4] que « le Targum était la Bible populaire officielle pour les Juifs au temps de Jésus », nous osons peut-être admettre que Jésus connaissait des Targums de l'A. T. (comp. Matth. 27 : 46 avec Ps. 22 : 2[5]).

[1] La racine du mot est-elle indo-européenne, comme pensent certains savants, ou sémitique ? Et dans ce dernier cas avons-nous affaire à une racine primitive quadrilittère, ou à un mot dérivé d'origine trilittère ?

[2] D'après J. Dérenbourg, « comme les lecteurs du Targum dans les synagogues, le rapporteur de l'explication de la Mischna fut aussi appelé Meturgeman, mais le nom d'Amora l'emporta. » (Art. Talmud, dans l'*Encyclopédie des sciences relig.*, de Lichtenberger, XII, 1018.) De même, Ibn Abbas, un des premiers commentateurs du Coran, était appelé par ses contemporains : *al Tardjumân*, l'explicateur (du Coran.)

[3] Pour les règles de cette traduction orale, cf. Schiller-Szinessy, art. Targum, dans *Encycl. Britannica*, éd. du 20e siècle, XXIII, 67 sq.

[4] Cornill, *Das Buch des Propheten Ezechiel*, p. 111.

[5] Cf. Schlatter, *Geschichte Israels*, 2e éd., p. 247, en note.

Nous possédons plusieurs targums du Pentateuque ; plusieurs également pour les Prophètes et les Hagiographes. Le seul que nous prenions en considération est celui des Prophètes que le Talmud fait remonter à Jonathan ben Uzziel [1], disciple du fameux Hillel. Quand notre targum fut-il rédigé ? Les opinions varient presque avec chaque savant, depuis Renan [2] qui songe aux temps qui précédèrent ou suivirent de peu la naissance de Christ, jusqu'à Bacher et Nöldeke qui datent cette rédaction du quatrième siècle de notre ère ; d'après Dalman il faudrait même descendre jusqu'au cinquième siècle. Ces dernières dates semblent les plus probables ; réservons toutefois la possibilité de gloses postérieures [3] et contentons-nous de reprendre une pénétrante remarque de M. Lucien Gautier [4] : « C'est presque une règle au sein du judaïsme que les œuvres littéraires s'accomplissent d'une façon graduelle, impersonnelle, anonyme, et qu'elles se poursuivent au sein des générations sans qu'on puisse leur assigner une date déterminée. »

Le dialecte araméen dans lequel est composé notre Targum ne fut sans doute jamais parlé ; c'est la langue savante de rabbins pour lesquels une reproduction scrupuleuse du texte original importe plus qu'une version en un parler vraiment populaire [5]. Aussi les hébraïsmes sont-ils fréquents et la langue peu pittoresque.

Traduire c'est souvent trahir ; aussi les idées personnelles au traducteur araméen de l'A. T. ressortent-elles ici et là de son mode de traduction, cela d'autant plus que le Targum des Prophètes est une version plus ou moins paraphrastique. Sans doute, la plupart du temps, l'auteur se propose

[1] Cf. J.-Z. Lauterbach, art. Jonathan ben Uzziel, dans *Jewish Encycl.*, VII, p. 238.

[2] Renan, *Hist. et syst. comp. des langues sémit.*, p. 224. — Bacher, art. Targum J. E., XII, p. 57-63. — Nöldeke, *Die semitischen Sprachen*, 2e éd., p. 38. — Dalman, *Aramäische Grammatik*, 2e éd., p. 15. — Walker, pas avant 4e ou 5e siècle (art. Targum, dans *Hasting's Dictionary of the Bible*, vol. IV).

[3] Zunz, *Gottesdienstl. Vorträge der Juden*, 2e éd., p. 66, note *e*.

[4] Gautier, *Introd. à l'A. T.*, vol. II, p. 578.

[5] Dalman, *Grammatik*, 2e éd., p. 40, et *Worte Jesu*, p. 66 sq.

une reproduction servile de l'original sacré, mais parfois il lui arrive, oh très naïvement, de prêter aux personnages de l'A. T. les conceptions de son temps, ses haines, ses espoirs ; il comprend l'Ecriture à travers sa propre théologie à lui, Juif contemporain du Talmud. Il y a longtemps qu'on a signalé le soin avec lequel il évite les anthropomorphismes [1], la crainte respectueuse qui le fait insister sur la transcendance divine [2], la scrupuleuse attention avec laquelle il amende les affirmations choquantes [3]. Tout cela ne va pas sans faire violence au texte hébreu, et ce sont autant d'indices permettant de pénétrer la mentalité du targumiste. Il y a plus : à l'occasion l'auteur introduit des éléments haggadiques ou compose à son gré (*aus freien Stücken*, dirait-on en allemand) des morceaux sans rapport aucun avec l'original antique mais fort instructifs au point de vue des idées postérieures. Nous n'en voulons pour preuve que le Cantique d'Anne [4] que nous traduisons [5] d'après le texte araméen du Mss. de Lagarde : « Anne pria, disant sous l'inspiration prophétique : Voici, mon fils Samuel va être prophète sur Israël ; en son jour ils seront délivrés de la main des Philistins et il opérera contre eux des miracles et des actes de puissance [6]. C'est pourquoi mon cœur s'assure fermement dans le lot que Jahvé m'a accordé ! Certainement Héman, fils de Joël, fils de mon fils Samuel, se lèvera, lui et ses quatorze fils, pour chanter avec accompagnement de nables et de kinnors, au milieu de leurs frères les Lévites, pour louer (Dieu) dans le sanctuaire. C'est pourquoi ma corne se redresse, grâce au don que m'a fait Jahvé ! Bien plus, à cause

[1] Cf. Trg. Jug. 11 : 10; 16 : 20, 23; 18 : 24; 1 Sam. 3 : 19, 5 : 6, 7; 9 : 9; 10 : 6; 11 : 6, 7; 12 : 5; 2 Sam. 6, 7; 14 : 11; 22 : 25; 1 Rois 6 : 11; 8 : 12; 11 : 4; 20 : 10, 23; 2 Rois 9 : 3; 19 : 15, 16; Es. 1 : 4, 16; 6 : 1; 28 : 5; 40 : 3; 63 : 19; Jér. 49 : 22; Ezéch. 8 : 1; Osée 13 : 7 sq.; Hab. 2 : 20; etc.

[2] Excellents exemples dans Walker, *Op. cit.*, p. 679.

[3] Par exemple Osée ch. 1, 2.

[4] Targ. 1 Sam. 2 : 1-10.

[5] Toutes les traductions que nous avons faites au cours de ce travail se basent, sauf indications contraires, sur le texte de Lagarde.

[6] ניסן וגבורן

du châtiment merveilleux des Philistins qui ramèneront l'arche de Jahvé sur un chariot tout neuf avec des offrandes expiatoires, à cause de cela tu t'écrieras, ô communauté d'Israël : Je veux ouvrir ma bouche et chanter les hauts faits (de Jahvé) contre mes ennemis, car la délivrance que tu m'accordes me remplit de joie ! — Sur Sanchérib, le roi d'Assur, elle prophétisa en disant : Avec toutes ses troupes il montera contre Jérusalem, mais un grand miracle sera opéré devant lui, là tomberont les cadavres de ses soldats : aussi tous les peuples, toutes les nations, toutes les langues, proclameront-ils : il n'y a de Saint que Jahvé, car il n'y a point (d'autre Dieu) que toi ! Et ton peuple dira : il n'y a de Puissant que notre Dieu ! — Sur Nébucadnetzar, roi de Babel, (Anne) prophétisa et dit : Vous, Chaldéens, et vous peuples qui dominerez sur Israël, ne vous enorgueillissez pas[1], et que des blasphèmes ne sortent pas de vos bouches, car l'Eternel connaît toutes choses. Il fera venir en jugement toutes les actions ; voici certainement il vous rendra le châtiment de vos péchés ! — Sur le royaume de Javan, elle prophétisa disant : Les arcs des héros grecs seront brisés, Dieu prêtera main forte aux Hasmonéens épuisés ! — Sur les fils d'Haman elle prophétisa disant : Ceux qui étaient rassasiés[2] et passaient leur vie dans l'opulence et la richesse seront appauvris et se loueront pour gagner le pain qui les nourrira[3]. Mardochée et Esther qui étaient misérables seront enrichis, ils oublieront leur pauvreté et vivront loin du besoin[4] ! Ainsi Jérusalem qui était comme une femme stérile sera grosse de tous ses exilés, et Rome[5] la pécheresse, la ville populeuse[6]... des peuples nombreux détruiront ses armées, elle restera désolée et déserte ! Tout cela sera l'œuvre de Jahvé, car il règne sur le monde. Il fait mourir et

[1] Litt. : ne dites pas de grandes choses.

[2] Litt. : rassasiés de pain.

[3] Litt. : le pain de la nourriture de leur bouche.

[4] Litt. : בַּר חוֹרִין c'est-à-dire d'après Dalman « ohne Hypothek. »

[5] D'autres manuscrits lisent « Aram. »

[6] Litt. : Rome qui était pleine.

il fait vivre ; il fait descendre au Scheol et il en fera remonter pour la vie éternelle. [Certes[1] Coré fils de Yitshar, fils de Qahat, fils de Lévi, — dont sortira mon fils Samuel[2], — fut précipité au Scheol, car il s'était révolté contre Moïse et Aaron ; les justes (au contraire) remonteront de la fosse qui les a engloutis et proclameront qu'il n'y a d'autre Dieu que Jahvé !] — Jahvé appauvrit et enrichit. Il abaisse et il élève ; Il relève le pauvre de la poussière et l'indigent du fumier pour les faire asseoir avec les princes justes de ce monde ; des trônes magnifiques sont leur partage ; car les actions des hommes sont manifestes devant Dieu. En bas Il a fondé la géhenne pour les méchants qui transgressent sa Loi, mais quant aux justes qui font sa volonté, Il leur a réservé le pays du bonheur[3]. Il préservera de la géhenne le corps de ses serviteurs les justes, mais les méchants seront châtiés dans la géhenne, dans l'obscur séjour[4], afin qu'on sache qu'il n'est personne qui ait en soi une force qui le préserve au jour du jugement[5]. Jahvé anéantira les ennemis qui s'avancent pour nuire à son peuple, du haut des cieux Il donnera de la voix contre eux, Jahvé châtiera Gog et les armées des peuples pillards qui viennent avec lui des bouts de la terre ; Il donnera force à son roi, accroissement au royaume de son Messie ! »

Cette longue citation montre les libertés que le Targum prend parfois vis-à-vis du texte sacré[6] ; avouons d'ailleurs

[1] La phrase entre crochets figure dans le Reuchl., mais manque dans Regia et Bomberg-Buxtorf.

[2] Cf. Budde, ad 1 Sam. 1 : 1 : « erst die Chronik macht Samuel zum Leviten um die von ihm verrichteten heiligen Handlungen vor dem späteren aber der Ueberlieferung nach mosaischen Gesetze zu rechtfertigen. » Cf. 1 Chron. 6 : 26-28, 33-35.

[3] תֵּבֵל litt : le monde, c'est-à-dire probablement la Palestine.

[4] Litt. : dans l'obscurité.

[5] לא מן דאית ביה חילא זכי ליום דינא

[6] Zunz donne une liste de v. à développements paraphrastiques ou haggadiques (*op. cit.*, 2e édit., p. 66, note *d*). Sans vouloir épuiser le sujet, nous compléterions son énumération en citant : 1 Sam. 23 : 28 ; 2 Sam. 22 : 3 sq. ; 23 : 1-7 ; 2 Rois 2 : 12 ; Es. 1 : 2 ; 5 : 1 sq. ; 17 : 11 sq. ; 35 : 5 sq. ; 38 : 11 ; 41 : 2 ;

qu'on trouve dans le Targum des Prophètes peu de cas où la fantaisie se donne si libre carrière (comp. cependant Trg. Juges V). Au contraire, le plus souvent le traducteur reste religieusement attaché à son modèle et son acribie ne laisse rien à désirer. Un exemple entre mille : Jér. 23 : 6 et 33 : 16 sont des versets parallèles, sauf que l'épithète « Jahvé notre justice » est appliquée au Messie dans le premier, et à Jérusalem dans le second ; le Targum respecte cette nuance : d'où les suffixes masculins dans le premier cas (ליה, שמיה), féminins dans le second (לה, שמה).

Mettant à profit ce caractère plus ou moins paraphrastique de la version araméenne des Prophètes, nous voudrions dégager sa conception du Messie, modeste contribution à l'étude de la pensée juive dans les premiers siècles de notre ère. Nous ne cherchons donc ni à utiliser le Targum pour faire de la critique du texte massorétique, ni à examiner la portée des passages messianiques de l'A. T., ni même à conclure de l'interprétation du Targum en faveur de telle ou telle conception du Messie dans l'Ecriture. C'est un pur problème d'histoire de la religion juive que nous abordons, problème qui, à notre connaissance, n'a pas encore été traité pour lui-même : le Messie dans le Targum des Prophètes.

Dans une première partie nous passerons en revue les passages messianiques de Jonathan, les comparant l'un après l'autre à l'original hébreu ; étude analytique, qui nous montrera le rabbin tout à son labeur exégétique. Dans une seconde partie nous voudrions grouper les résultats de la précédente enquête : essai timide de synthèse, recherche délicate visant à tracer l'esquisse de la personne et de l'œuvre du Messie qu'attendait le judaïsme targumique ; après avoir suivi le traducteur dans son œuvre d'exégète, nous lui demanderons ainsi quelle réponse il donnait au problème spécifiquement religieux de l'espérance messianique.

Deux mots seulement concernant le texte du Targum des

48 : 14 sq. ; 51 : 16 ; 61 : 10 ; 63 : 17 ; 64 : 1 ; Jér. 4 : 15 ; 9 : 23 ; Ezéch. 1 : 1-6 ; Osée 5 : 8 ; 14 : 10 ; Amos 9 : 1 ; Nah. 1 : 1 ; 3 : 8 ; Hab. 2 : 4 ; Zach. 3 : 2 sq. ; 5 : 9 sq. ; 11 : 7 sq. ; Mal. 1 : 1 ; etc.

Prophètes. Longtemps encore une édition critique de ce document nous fera défaut, la collation des Mss. n'étant qu'à ses débuts ; l'analyse des citations targumiques de Qimchi et Raschi[1] serait aussi d'un précieux secours.

On pourrait conclure de ce fait qu'il est prématuré d'étudier la théologie du Targum ; mais, même après les immenses travaux d'un von Soden, posséderons-nous un texte définitif du Nouveau Testament ? Il est clair que non, et pourtant on s'occupe à bon droit et s'occupera toujours encore de théologie du N. T.

Les anciennes éditions imprimées se fondent sur deux recensions[2] principales : celle de Félix Pratensis dans la Bible rabbinique de Bomberg (1517), reprise et retouchée par Buxtorf, qui lui-même est reproduit par la Polyglotte de Londres[3] ; et celle d'Arias Montanus dans la Polyglotte d'Anvers[4] d'après des Mss. du cardinal Ximénès.

Un seul Ms. a été publié in extenso : le Reuchlinianus (1105) par Paul de Lagarde[5] ; des fragments d'autres Mss. sont donnés par Merx[6]. Nous avons pris pour base l'édition de Lagarde. La traduction latine[7] de la Polyglotte de Londres, assez fidèle en général, doit néanmoins être soigneusement contrôlée.

[1] Cf. Strack : art. Kimchi. PRE. 3e éd., vol. X, p. 286.

[2] Cf. Cornill : *Ezechiel*, p. 111.

[3] Walton, *Præfatio in Bibl. polygl.* ; et *Proleg.*, p. 86.

[4] Au t. VI, *Polygl. Lond.* donne les variantes de l'édition d'Anvers, travail dû à Edmund Castle pour Es., Jér., Ezéch. 9-27 ; Osée, Joël, Abd., Jonas, Mich., Agg., Zach. 1-11, et à Samuel Clericus pour le reste de l'A. T. Cf. aussi Cornill, *Ezechiel*, p. 113 sq., et *Z. A. W.*, vol. VII, p. 177 sq.

[5] Paul de Lagarde, *Prophetæ chaldaïce*, Leipzig, 1872.

[6] Merx, *Chrestomathia targumica*, Berlin, 1888.

Cf. aussi Dalman, *Aramäische Dialektproben*, Leipzig, 1896, et les édit. Yéménites de Prætorius, etc.

[7] C'est au fond la traduction latine de la Regia, mais adaptée au texte de Buxtorf ; cf. Cornill, *Ezechiel*, p. 112, et Walton, *Proleg.*, p. 86, N° 20. *La France prot.* 2e éd. (IV, p. 310, 311) doit se tromper en l'attribuant à Ant. Chevalier : cf. Walton, *Proleg.*, 86, N° 20 ; elle confond avec Pseudo-Jonathan et Yerusch II : cf. Walton, *Præfatio*, p. 5, N° 10 ; *Proleg.* 84, N° 11 ; 86, N° 20.

I

Partie analytique : les passages messianiques du Targum des prophètes. (Le problème exégétique.)

Buxtorf a signalé dans un de ses ouvrages[1] tous les versets du targum des prophètes où figure le mot « Messie » (aram. מְשִׁיחָא) : cette liste ne manque pas d'être d'un certain secours[2] ; elle est d'ailleurs incomplète, car il faut y adjoindre 2 Sam. 22 : 32, et Jér. 30 : 9 ; une erreur s'y est glissée d'autre part, puisque le passage catalogué Mich. 5 : 18 est en réalité Hab. 3 : 18 ; enfin excluons dès à présent de notre enquête Es. 45 : 1, où, comme dans T. M., l'Oint, le Messie, n'est autre que Cyrus. A part cette dernière remarque, tous ces passages sont messianiques, ce qui ne signifie pas qu'il n'y en ait point d'autres : le nom du Messie peut manquer, mais sa personne être visée. C'est le cas dans quelques rares endroits que j'appellerais « vraisemblablement messianiques. » On comprend aisément qu'il ne s'agit ici que de probabilités, l'auteur ne jugeant pas nécessaire de préciser sa pensée et n'usant pas de la licence (qu'il sait bien s'octroyer ailleurs) qui consiste à introduire tout bonnement le nom du Messie !

a) *Passages messianiques du Targum* : 1 Sam. 2 : 10 ; 2 Sam. 22 : 32 ; 23 : 1 sq. ; 1 Rois 5 : 13 ; Es. 4 : 2 ; 9 : 5, 6 ; 10 : 27 ; 11 : 1 sq. ; 14 : 29 ; 16 : 1, 5 ; 28 : 5 sq. ; 42 : 1 sq. ; 43 : 10 ; 52 : 13-53, 12 ; Jér. 23 : 5, 6 ; 30 : 9, 21 ; 33 : 13-15 ; Osée 3 : 5 ; 14 : 8 ; Mich. 4 : 4 sq. ; 5 : 1 sq, ; Hab. 3 : 18 ; Zach. 3 : 8 ; 4 : 7 ; 6 : 12, 13 ; 10 : 4.

1 Sam. 2 : 10. Voici le texte original : « Les ennemis de l'Eternel trembleront, du haut des cieux il lancera sur eux

[1] Buxtorf : *Lexicon chald., talmud. et rabbinicum 1639*, sub מָשִׁיחַ.

[2] Edersheim : *Life and time of Jesus the Messiah*, 3e éd., vol. II, p. 710 sq. (append. IX) reproduit la liste de Buxtorf en y joignant des parallèles tirés d'autres anciens ouvrages rabbiniques.

son tonnerre ; l'Eternel jugera les extrémités de la terre. Il donnera la puissance à son roi, et relèvera la force de son Oint. » — Le Targum nous transporte dans les derniers temps : Anne prophétise que Jahvé détruira les ennemis de son peuple, entre autres l'ultime et mystérieux adversaire, Gog et les peuples pillards qui l'accompagnent (Ez. 38, 39) ; après cela « il donnera force à son roi, accroissement au royaume de son Messie. » Nous avons ici une reproduction assez fidèle, et pour le fond, et pour la forme, du T. M., puisque dans le psaume hébreu le roi est sans doute également le Messie des derniers temps[1]. L'entrée en scène de Gog est intéressante : dans l'eschatologie juive c'est un épisode fréquent du tableau des révolutions finales ; ici cependant ce n'est pas le Messie qui vient à bout de cette sorte d'Antechrist, sa défaite est l'œuvre de Dieu même[2]. — Il est curieux de relever comme, chez le Targumiste (et tout le judaïsme postérieur), les péripéties du drame final semblent s'appeler les unes les autres ; ces traits, toujours les mêmes, se pressent instinctivement sous la plume du narrateur : dans le parallèle hébreu on n'a encore aucune trace de Gog et de ses alliés, dans le Targum la seule mention du royaume messianique fait surgir cet autre détail. Ce schématisme n'a qu'une cause : le programme de la grande crise était fixé dans ses lignes principales et s'imposait de soi à l'auteur. C'est une observation que nous faisons une fois pour toutes, et qui saute aux yeux en maint autre cas.

2 Sam. 22 : 32. Dans ce chapitre où le Targum paraphrase tant et plus, dans cet interminable cantique d'actions de grâces, le regard se tourne (dès v. 28) par instants vers l'avenir : c'est un continuel flottement de la pensée entre hier et demain. Au v. 28 David dit prophétiquement (comp. v. 1

[1] Cf. Budde, *ad loc.*

[2] Cette notice nous semble peu en harmonie avec la conception qu'a l'auteur d'un Messie guerrier destructeur des ennemis. Relevons en passant que l'Islâm connaît également ces guerres, ces révolutions, signes précurseurs de la venue du Messie. Cf. P. Casanova, La Malhamat dans l'Islâm primitif (*Revue de l'hist. des relig.*, t. LXI [1910], p. 151 sq.).

בנבואה) : « Israël qui est appelé dans ce siècle un misérable peuple (un jour viendra où) tu le délivreras ! » L'opposition entre le présent siècle (עלמא הדין) et l'heure du salut est évidente : c'est dans le siècle à venir, dans l'ère messianique, que Jahvé interviendra (עתיד למפרק)[1]. Aussi David s'écrie-t-il au v. 32 : « C'est pourquoi, à cause de la délivrance merveilleuse que tu accorderas à ton Messie et au reste de ton peuple, tous les peuples, toutes les nations, toutes les langues, proclameront : il n'y a d'autre Dieu que Jahvé, car il n'y a pas d'autre Dieu que Toi ! et ton peuple s'exclamera : il n'y a de Puissant que notre Dieu ! » Le T. M. parle bien de la puissance secourable de Jahvé, mais ne dit pas un traître mot du Messie. Ce v. 32 est d'ailleurs une formule stéréotypée, car 32 *a* = Trg. Hab. 3 : 18 *a*, et 32 *b* = Trg. 1 Sam. 2 : 2 *b*.

Au v. 51 (52 dans Merx) T. M. songe au David idéal, à l'idéal du roi théocratique[2] ; dans le Targum il s'agit plutôt de David lui-même et l'épithète משיחיה n'a rien à voir avec le Messie κατ' ἐξοχήν.

2 Sam. 23 : 1 sq. : les « dernières paroles de David ». C'est, dit excellemment Budde[3], un morceau « où la différence entre un souverain juste et un prince injuste est présentée comme le dernier mot de l'expérience que David avait acquise de la vie. »

Le Targum[4] en fait une prophétie (פתגמי נבואת דוד) de David sur la fin des temps (סוף עלמא), l'heure où Israël sera consolé (יומי נחמתא[5]). Au v. 3 Dieu promet de lui susciter un successeur qui gouvernera dans la crainte de Dieu : ce roi à venir c'est le Messie (מלכא היא משיחא), dont il n'était nullement question dans le contexte hébreu. Ce que l'A. T. affirmait des bons princes en général, le Targum l'applique au seul Prince-Messie. Mais bientôt sa pen-

1 Cf. aussi au v. 49 (50 dans Merx) l'allusion à Gog.

2 Cf. Budde, *ad loc.*, p. 315.

3 Budde, *ad loc.*

4 Pour ce passage, cf. aussi le texte de Merx, *Chrest. targ.*, p. 127-129.

5 Cf. Luc 2 : 25.

sée suit une nouvelle route, et la promesse faite (v. 5) aux souverains intègres, il ne la reporte plus cette fois sur le Messie, mais sur les justes; ce n'est pas le roi équitable qui brillera de l'éclat d'un beau jour : « Heureux, dit-il, vous les *justes* qui accomplissez l'œuvre bonne, car vous brillerez dans l'éclat de votre gloire[1] comme l'aurore[2] qui va grandissant, et comme le soleil qui brillera dans son éclat trois cent quarante-trois fois plus, comme[3] la lumière des sept jours (planètes),... plus même que cela vous serez fortifiés et (Dieu) vous accordera ses bienfaits, à vous qui attendez les années à venir de la consolation, comme un laboureur qui, dans les ans de sécheresse, attend que la pluie tombe sur la terre. » L'idée de ce passage assez obscur est sans doute que, dans l'économie future, les justes vivront dans une félicité parfaite ; aujourd'hui le malheur les accable et ils attendent... alors ils brilleront[4] comme l'aurore (comp. Dan. 12 : 3) et seront consolés.

En raison de son étrangeté insistons encore sur un détail : au monde à venir le soleil brillera trois cent quarante-trois fois plus. Pourquoi trois cent quarante-trois fois? Nous n'avons découvert nulle part d'explication de cette énigme, mais nous devons à la grande obligeance de M. le rabbin J. Wolff à la Chaux-de-Fonds communication de l'essai de solution que voici : Juges 5 : 31 promet que ceux qui aiment Dieu seront « comme le soleil quand il est dans sa force » ; d'autre part Esaïe 30 : 26 annonce qu'aux temps messianiques « le soleil brillera 7 fois plus, comme la lumière de 7 jours. » (אוֹר החמה יהיה שבעתים כאוֹר שבעת הימים[5]); enfin dans notre passage targumique la Polyglotte de

[1] Nous lisons avec Merx בזיהוֹר יקרכוֹן.

[2] Image empruntée à Prov. 4 : 18 : ארח צדיקים כאוֹר נוגה הלך ואוֹר.

[3] Nous lisons avec Lagarde : כניהוֹר.

[4] Cf. des parallèles dans Bousset, *Religion des Judentums*, 2e éd., p. 318 ; cf Mat. 13 : 43.

[5] On trouve dans le Midrasch Schemot r. XV (cf. Rabinsohn, *Le messianisme dans le Talmud et les midraschim*, p. 101, Paris, 1907) l'idée qu'à l'époque messianique l'intensité de la lumière du soleil sera 49 fois plus forte. Le calcul se fonde, à n'en pas douter, sur Esa. 30 : 26 : le soleil brillera 7 fois plus qu'en 7 de

Londres lit ; כְּנִיהוֹר שִׁבְעַת כּוֹכְבַיָּא שִׁבְעַת יוֹמַיָּא ; le sens est très clair alors : aux jours à venir le soleil brillera 7 fois plus que les 7 planètes pendant 7 jours (c'est-à-dire une semaine) ; or 7 × 7 × 7 = 343.

L'hypothèse est séduisante, mais oblige à introduire dans le texte ש״ כוכביא que ne lisent ni la Regia, ni le Reuchlinianus, ni le Ms. 2210 du British Museum (éd. de Merx).

Une autre idée nous est venue qui évite l'écueil auquel se heurte l'hypothèse précédente. Trg. Juges 5 : 31, Trg. Es. 30 : 26 et Trg. 2 Sam. 23 : 4 renferment tous trois cette curieuse assertion qu'aux temps messianiques, quand Dieu ramènera les captifs d'Israël (Es. 30 : 26), le soleil brillera 343 fois plus. Remarquons d'abord que les mots כניהור שבעת יומיא ne figurant pas dans Trg. Juges 5 : 31, sont donc un élément secondaire, contingent ; il n'y a donc pas lieu d'en tenir compte pour expliquer la locution « 343 fois ». Ensuite dans Esaïe 30 : 26 le targumiste ajoute d'abord qu'à cette même époque la lune[1] brillera comme le soleil. Mais dans aucun des versets en question ne figure le שבעת כוכביא, sauf dans 2 Sam. 23 : 4 d'après la Polyglotte de Londres : ceci engagerait déjà à faire abstraction de ces deux mots. Bien plus, nous avons réussi à obtenir le chiffre 343 sans élever au cube le nombre 7, car 343 est la valeur numérique exacte de ש, מ et ג ; or ces 3 lettres, nous les retrouvons comme consonnes initiales dans l'expression bien connue de Gen. 1, 16, שְׁנֵי הַמְּאֹרֹת הַגְּדֹלִים, les « deux grands luminaires[2] ». Si notre hypothèse est vraie, nous nous trouvons ici en face d'un joli exemple de Gématria. Le sens serait ainsi qu'aux jours du Messie la lune brillera comme le soleil, et celui-ci comme les deux grands luminaires, cet accroissement succédant à la diminution d'éclat à laquelle ces deux astres furent condamnés au commencement du monde, d'après le Mi-

nos journées réunies, c'est-à-dire 49 fois plus qu'en une de nos journées actuelles.

[1] ויהי ניהור סהרא כניהור שמשא

[2] ש = 300 + מ = 40 + ג = 3.

drasch Bereschit Rabba[1] (par. VI, v. 16) : « Quoique Dieu nomme grands les luminaires, dit R. Judan....., il est cependant revenu en arrière et *leur a repris quelque chose de leur puissance, cela au grand luminaire qui doit régner sur le jour, aussi bien qu'au petit luminaire* qui doit régner sur la nuit. La cause gît dans le fait que la lune pénétra dans le domaine de son compagnon (le soleil). »

Quant aux mots כניהוֹר שבעת יומיא, on pourrait y voir dans Trg. 2 Sam. 23 : 4 un troisième terme de comparaison : comme l'aurore, comme le soleil, comme les 7 jours (c'est-à-dire[2] les 7 planètes) ; ou bien il faut prendre כְּ au sens temporel[3] : lors de, au moment de (comp. כְּיוֹם : maintenant, aujourd'hui ; כְּעֵת מָחָר : au matin) ; c'est l'explication qui nous sourirait le plus pour Es. 30 : 26. Enfin si on lit dans Trg. 2 Sam. 23 : 4 avec certains documents בְּניהוֹר וג", le sens est de nouveau temporel et identique au cas précédent : c'est une allusion à la semaine de la création, quand toutes choses étaient parfaites et brillaient de tout leur éclat.

Au verset 5 le Trg. continue son explication : la maison de David sera aussi stable que l'ordre des choses[4] et durera jusqu'au monde à venir (נטירא לעלמא דאתי) ; les méchants au contraire (v. 6-7) seront consumés par le feu quand paraîtra le grand tribunal (בית דינא רבא) qui jugera le monde (למדן ית עלמא).

En résumé, d'après ce fragment, le Messie apparaîtra à la fin du monde, au temps de la consolation, et gouvernera dans la crainte de Dieu ; ère de bonheur pour les justes, renouveau de la nature entière, tandis que le châtiment du feu attend les méchants. Constatons qu'aucun lien n'est établi ici entre la personne du Messie et la punition des pécheurs.

[1] Edit. *Wünsche*, p. 23 et p. 511, note relative à p. 23. Nous retraduisons en français la traduction allemande de *Wünsche*.

[2] Cf. Benzinger, *Hebräische Archäologie*, 2e éd., p. 170.

[3] Pour cet emploi temporel de כְּ, cf. *Ges. Kautzsch*, 27e éd., § 118 *u*.

[4] כמא דמקימין סדרי בראשית

1 Rois 5 : 13[1] : singulière notice, dans l'A. T., qui fait du grand roi Salomon le premier des naturalistes sacrés, car « il a parlé sur les arbres depuis le cèdre du Liban jusqu'à l'hysope qui pousse sur les murs, il a parlé sur les quadrupèdes (בהמה), sur les oiseaux, sur les bêtes qui rampent, sur les poissons. »

Toute cette botanique ne dit rien qui vaille au targumiste[2], et cette pauvre petite plante des murs lui semble bien indigne de l'attention d'un roi dans toute sa gloire : aussi la supprime-t-il ! Le cèdre majestueux trouve, par contre, grâce à ses yeux, mais il l'entend allégoriquement : ce cèdre, c'est la dynastie davidique ! cette série de rois appelés à gouverner Israël dans cette économie (בעלמא הדין) et dont le dernier et plus illustre représentant régnera dans l'économie qui recevra son nom, dans le siècle du Messie (עלמא דמשיחא).

Ayant ainsi mis en lumière la compétence de Salomon sur les plus hauts intérêts de la religion, le traducteur lui permet d'abaisser un instant son regard sur les quadrupèdes et les autres bêtes de la terre. Il n'y a que cette chétive hysope qu'il fasse disparaître sans retour : donnons-lui une pensée de regret[3].

Pour terminer, voici le texte du Targum :

« Il (Salomon) prophétisa sur les rois de la maison de David qui régneront en ce siècle et dans le siècle à venir du Messie, il prophétisa également sur les quadrupèdes, sur les oiseaux, sur les reptiles, et sur les poissons. »

[1] 1 Rois 4 : 33 de nos versions.

[2] La Regia seule donne un targum qui suit mot à mot l'original :

וּמַלֵּל עַל אִילָנָא מֵאַרְזָה דִי בְלִבְנַן
וְעַד אֵזוֹבָא דְנָפֵק בְּכוֹתְלָא וּמַלֵּל
עַל בְּעִירָא וגו׳.

[3] Au contraire du Targumiste, l'auteur de la Sapience, en paraphrasant 1 Rois 5 : 13, relève avec complaisance les connaissances de Salomon en cosmologie, en astronomie, en zoologie, en psychologie, en logique, en botanique, etc. Cf. Sap. Salom. 7 : 17-21. N'est-ce pas également un lointain écho de cette parole, que ce verset du Coran (XXVII, 16) où Salomon s'écrie : « On nous a appris le langage des oiseaux ! » ('ullimnâ mantiqa-t' taïri.)

Esaïe 4 : 2 : le prophète traite ici de la gloire du reste de Juda après la purification opérée par le jugement.

Comme dans Jér. 23 : 5 ; 33 : 15 ; Zach. 3 : 8 ; 6 : 12, le Trg. donne au צמח un sens messianique qu'il n'a pas dans tous ces passages[1] ; il remplace en effet cette expression hébraïque par celle de משיחא דיי. Le « germe de l'Eternel » c'est le Messie, qui sera la gloire (יקר) et la joie (חדוא) de ses concitoyens[2]. Avant l'apparition du Messie, temps de misère, d'épreuve pour son peuple ; lui une fois-là, les exilés reviendront à Sion[3], et ceux qui observent la Loi s'y établiront solidement. Ceux qui sont inscrits pour la vie éternelle[4] (כל דכתיב לחיי עלמא) contempleront la consolation de Jérusalem. Dans tout ce morceau l'auteur aime à relever que ceux qui auront part à la félicité, ce sont ceux qui accomplissent la loi (אוריתא) : c'est bien là le point de vue légaliste du judaïsme ; le parallèle hébreu ne parlait pas de cette condition.

Esaïe 9 : 5, 6 : « Un enfant nous est né, dit Esaïe, un fils nous est donné et la domination reposera sur son épaule ; on l'appellera Admirable, Conseiller, Dieu puissant, etc. » Nous avons ici la perspective d'un royaume où la volonté divine sera pleinement observée et où l'héritier et le descendant de David, le Messie en un mot, sera sur terre le représentant même de Dieu.

Contrairement à l'interprétation habituelle des Juifs[5], la prophétie est également messianique dans la version araméenne ; sans nous arrêter à des détails d'exégèse, intéressants en soi[6], mais sans rapport avec le sujet qui occupe, portons notre attention exclusivement sur ce qui concerne

[1] Par exemple dans Es. 4 : 2; cf. le parallèle entre צמח יי et פרי הארץ.

[2] Ceux-ci correspondent au פרי הארץ du T. M. (Trg. עבדי אוריתא).

[3] Trg. intercale יתוב entre הנשאר et בציון du T. M., et corrige en לציון.

[4] A plusieurs reprises Trg. Jonath. parle de la vie éternelle, par exemple 1 Sam. 2 : 6; 25 : 29 ; Ezéch. 13 : 9 ; 20 : 13 ; Osée 14 : 10.

[5] Cf. Dillmann, *ad. loc.*

[6] Cf. par exemple à 8 : 23 son interprétation de גליל הגוים, ירדן, ים : C'est le passage de la mer Rouge, celui du Jourdain, et la conquête de Canaan. En outre, au lieu de דרך, Trg. lisait probablement une forme de verbe זכר (d'où son

le Messie et son œuvre. S'adressant à la Maison de David (v. 5), le traducteur s'écrie : « Un garçon nous est né, un fils nous est donné ; il se chargera de la Loi pour l'accomplir ; son nom sera appelé par Dieu, le merveilleux en conseil, « héros éternel » (גברא קים עלמיא), « Messie au jour duquel la paix nous sera multipliée » (משיחא דשלמא יסגי עלנא ביומוהי).

Une chose frappe dès l'abord : le Trg. ne rapporte pas au Messie toutes les épithètes que lui donne Esaïe, il en réserve une partie à Dieu dont il fait le sujet de la phrase. Ce n'est plus le Messie qui est un conseiller admirable (פֶּלֶא יוֹעֵץ), le targumiste revendique cette prérogative pour Dieu : « l'admirable en conseil, Dieu » (מפלי עיצא אלהא) ; surtout le respect qu'il porte au souverain qui trône dans les cieux des cieux lui interdit de parler du Messie comme d'un héros *divin* (אֵל גִּבּוֹר) : un fils de la terre, même le Messie, n'a rien en soi de divin ; aussi scinde-t-il en deux le complexe אל גבור, reliant à ce qui précède : אל (l'admirable en conseil, *Dieu*), et rattachant גבור à ce qui suit : héros durant[1] au siècle des siècles ! On le voit il ne reste plus au Messie beaucoup de titres de noblesse, un reflet divin ne caresse plus son front, ce n'est plus qu'un homme entre les hommes ! Ce Messie vivra au siècle des siècles, il est vrai ; et même ici ne pressons pas trop le sens des mots[2] ! Image au fond bien décolorée de l'Oint de Jahvé ! Son royaume sera pacifique : ceux qui observent la loi vivront dans une félicité que rien ne troublera plus (v. 6) ; la théocratie sera désormais solidement établie, il n'y aura plus, comme jadis, de vacance du trône, car le Messie de Dieu sera à la tête du royaume de David[3], affermissant son règne par de justes

ארכרו). — A 9 : 1 חשך désigne la captivité d'Egypte ; au v. 2 il corrige à bon droit le לא du T. M. en לו (d'où son להון), et au v. 4 à tort le רעש en רשע.

[1] Le Targumiste entend donc אֲבִי־עַד d'après l'analogie de l'arabe, où *ab* sert à former des noms composés, en insistant sur la relation, l'affinité entre les deux parties du terme complexe.

[2] Cf. une remarque analogue du P. Lagrange (*Messianisme chez les Juifs*, p. 162) à propos d'une expression identique dans l'Apoc. de Baruch 40 : 3.

[3] Le ל devant אתקנא ne dépend probablement plus de לית סוף.

prononcés. — Tout cela sera l'œuvre de Jahvé, dit T. M.; de la « Parole de Dieu » (מימרא דיי) rectifie le Trg. qui évite de faire intervenir Dieu trop directement dans l'histoire[1].

Développement instructif que celui-ci : il ramène le Messie au niveau de la terre et rend à Dieu seul l'honneur suprême. Partant de la naissance du Messie, l'auteur le présente avant tout comme un fidèle observateur de la Loi[2] (v. 5) et comme un juste juge (v. 6), et ajoute (v. 5 *b*) que ce sera une ère de paix pour le peuple. La mission du successeur de David sera celle d'un législateur fidèle plus encore que d'un conquérant.

Esaïe 10 : 27 : annonce simplement qu'un jour Israël sera délivré du joug des Assyriens. Le Trg. change la perspective d'avenir en nous transportant dans les temps du Messie. Au verset 24 il a bien parlé d'Assur, mais peut-être faudrait-il prendre ce terme au sens figuré, de même que les rabbins voyaient dans Edom l'empire romain[3]; si l'on s'y refuse, qu'on songe alors au caractère passablement atomistique de l'exégèse targumique et l'on n'attachera pas à cette mention d'Assur plus de poids qu'il ne convient.

En ce temps le joug ennemi cessera de peser sur Israël, et « les nations seront mises en déroute devant le Messie[4]. » Comment le traducteur a-t-il été amené à introduire ici le Messie? La réponse est facile : « le joug sera rendu inutile à cause de la graisse[5] » dit T. M. Or on sait que שֶׁמֶן signifie aussi bien *graisse* que *huile* : cette idée d'huile appelle dans l'esprit du targumiste celle d'*onction* et par conséquent celle de *Messie*. Nous nous demandons même s'il ne lisait point

[1] Ces mots prouvent également que le Messie n'est pas identique à la Memra (cf. Weber, *Die Lehren des Talmud*, p. 178, 339).

[2] קבל אוריתא עלוהי למטרה dit Trg., effaçant ainsi l'idée de puissance royale contenue dans מִשְׁרָה. Le Messie lui-même doit apprendre l'obéissance aux commandements. « Was er erkannt hat, das übt er (d. Messias) auch, » écrit Weber, *op. cit.*, p. 343.

[3] Pour l'identification Rome-Edom, cf. Dalman, *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge*, p. 12 en note.

[4] יתברון עממיא מן קדם משיחא

[5] Trad. de Dillmann, *ad loc.*

au lieu du lourd מִפְּנֵי־שָׁמֶן, les mots מִבֶּן־שֶׁמֶן « le fils de l'huile », c'est-à-dire l'Oint ; il est vrai que dans Zach. 4 : 14 la version araméenne ne traduit[1] pas « fils de l'huile », (בְּנֵי הַיִּצְהָר) par Messie, mais pour une raison bien simple : dans Zacharie on se trouve en présence de *plusieurs* « fils de l'huile », il ne pouvait donc s'agir du Messie.

Esaïe 11 : 1 sq. : c'est la description bien connue du Messie et de la paix idyllique de son royaume. « Un rejet poussera de la souche d'Isaï, » proclame le prophète, « un roi sortira des fils d'Isaï, » explique le rabbin ; « un surgeon issu de ses racines portera du fruit[2], » reprend la voix antique, la synagogue interprète « le Messie grandira d'entre les fils de ses fils ! » Ce surgeon c'est le Messie que le Targum reconnaît donc pour descendant de David. Puis vient (v. 2-4) dans l'A. T. la peinture de l'activité de ce Messie, peinture dont le Trg. fait une copie fidèle, insistant, comme l'auteur sacré, sur la sagesse de l'oint de Jahvé et sur sa crainte de l'Eternel plus que sur sa puissance extérieure. Copie fidèle, à part quelques traits qui trahissent le point de vue postérieur : par exemple le Trg. ne dit pas « l'esprit de l'Eternel reposera sur lui », Dieu n'agissant pas de façon si immédiate sur sa créature ; il s'exprime de façon plus révérencieuse : « sur lui reposera un esprit de prophétie venant de Dieu[3] » ; c'est, du même coup, un nouvel attribut que reçoit le Messie : il sera *prophète*, cela sans doute au sens postérieur du mot ; Dieu lui accordera, comme à ses prédécesseurs[4], de prévoir l'avenir et de le prédire.

Au verset 3 *a* le targumiste, corrigeant[5] avec bonheur le texte hébreu, donne une note originale : Dieu « conduira (le

[1] Trg. Zach. 4 : 14 lit. : בני רברביא (princes.)

[2] Avec LXX (*ἀναβήσεται*) il vaudrait mieux lire יִפְרַח (poussera), ou avec Trg. יִרְכֶּה (croîtra .

[3] תשרי עלוהי רוח נבואה מן קדם יהוה

[4] Cf. Trg. 2 Sam. 23 : 1 ; 1 Rois 5 : 13.

[5] Il nous paraît évident que Trg. ne lisait pas le dur וְהֲרִיחוֹ du T. M., mais probablement והנחו בְּ (hiph. de נחה) : il le conduira (aram. יקרביניה). Les LXX non plus ne lisaient pas והריחו (cf. leur *ἐμπλήσει*).

Messie) à la crainte de l'Eternel »; son maître ce sera Jahvé lui-même. Ainsi conduit par son Dieu et doué de la plus excellente sagesse, le roi-Messie rendra à tous la justice, aux pauvres spécialement; quant aux pécheurs[1], il les détruira par sa parole[2], « et par les paroles de ses lèvres il fera mourir Armilos le Méchant. » Si nous conservions dans notre texte le mot Armilos, nous aurions ici une mention du duel entre Christ et Antechrist, car cet Armilos[3] représente dans la théologie juive l'ultime et redoutable adversaire du Messie et des croyants. Mais Zunz[4] y voit une glose tardive, inspirée par la haine des Juifs contre Rome, l'ennemi héréditaire de la nation.

En outre ce nom que l'édition de Bomberg épèle ארמילוס, et qui figure dans le Codex de Reuchlin sous la forme אדמלגוך[5], manque dans la Regia et dans le Ms. or. 2211[6] du British Museum : nous croyons donc plus prudent d'en faire abstraction, suivant en cela l'exemple de Dalman. Il ne reste plus alors que la reproduction textuelle du T. M : le Messie fera périr le méchant par le souffle de sa bouche ! Vient ensuite la description de la paix féérique du royaume messianique, répétant presque mot à mot l'original ; le Trg. a soin cependant de réaffirmer que cette idylle a pour théâtre l'époque messianique (v. 6 *a*, ביומוהי דמשיחא). Finalement le Messie sera comme un étendard pour les nations (v. 10), les royaumes lui seront soumis et Dieu ramènera les captifs de Sion (v. 11).

Pas d'autres observations à faire sur ce passage dont le principal intérêt réside dans l'attente d'un Davidide comme

[1] הִכָּה אֶרֶץ est rendu par ימחי חיבי ארעא וג׳.

[2] שֵׁבֶט פִּיו est rendu dans Trg. par בְּמֵימַר פּוּמֵיהּ (LXX : *τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ*). Cf. Ps. Salom. 17 : 27, 39 : *λόγῳ τοῦ στόματος* (numérotation de l'éd. de Swete, *OT. in Greek*).

[3] Cf. L. Ginzberg, art. *Armilus*, *J. E.*, vol. II, p. 118 sq., et Dalman, *Leid. Messias*, p. 14 en note.

[4] Zunz, *G.V.*, 2e éd., p. 295 et note *a*.

[5] Cf, aussi Lagarde, *Proph. chald.*, p. XXVIII.

[6] Cf. Dalman, *Aram. Dialekt Proben*, p. 10, note 4.

Messie, et dans l'énumération des attributs de ce héros, de son don prophétique spécialement.

Esaïe 14 : 29 sq.[1] : le poète interdit la joie aux Philistins ; ils viennent d'être libérés de la domination étrangère (judéenne ou assyrienne), mais leur indépendance sera passagère car un ennemi redoutable les soumettra bientôt : « de la racine du serpent sortira un basilic, et son fruit sera un dragon volant. »

L'esprit subtil du targumiste a vite fait de déchiffrer cette énigmatique sentence et paraphrase comme suit : « Ne vous réjouissez pas, vous tous Philistins, de ce que la puissance qui pesait sur vous a été brisée ; car d'entre les descendants d'Isaï sortira le Messie et ses actions à votre endroit seront comme un serpent qui mord[2] ! » Pour le traducteur le basilic, la vipère (צֶפַע) c'est le Messie issu de la race de David ; mais il ne lui applique pas l'épithète de dragon « volant » (שָׂרָף מְעוֹפֵף) ou « ailé[3] » : il entend en effet par פִּרְיוֹ l'activité du basilic, c'est-à-dire du Messie, ses œuvres, et les compare à la morsure d'un serpent venimeux. L'oint de Jahvé sera donc, d'après ce passage, un personnage redoutable pour les ennemis d'Israël. Les versets suivants dépeignent l'ère messianique d'après le schématisme coutumier.

Esaïe 16 : 1, 5 : font partie d'un dramatique oracle contre Moab, mais, dans le texte hébreu, le verset 1 n'offre aucune allusion au Messie ; il fallait un esprit rabbinique pour l'y découvrir. Tandis que des interlocuteurs anonymes conseillent aux Moabites de chercher force et secours près du roi d'Israël, le Targum, songeant aux temps messianiques, parle des relations entre les païens et le Messie d'Israël : « ... les nations apporteront des présents au Messie d'Israël,... à la montagne de la communauté de Sion. » Ce qui suggère au traducteur l'interprétation messianique, c'est évi-

[1] Es. 14 : 29 de l'éd. de Lagarde correspond à 15 : 2 de la liste de Buxtorf, qui suit pour cette indication la Bible rabb. de Bomberg de 1525.

[2] יהון עובדוהי בכון כחוי מפרית

[3] *Sic* Marti, *ad loc.*, ein geflügelter Drache.

demment les mots מוֹשֵׁל אֶרֶץ dans lesquels il croit reconnaître le grand roi que Jahvé enverra à son peuple dans les derniers temps. Il y a ici un trait à retenir : le Messie juif entre bien en relations avec le monde païen, mais c'est avant tout pour en exiger le tribut.

Alors (v. 5) le trône[1] du Messie sera solidement établi, la prospérité (טוֹב) l'environnera, et, dans la cité de David, l'Oint de Jahvé rendra la justice avec équité. Si au verset 1 l'interprétation messianique était hors de place, elle se justifie[2] peut-être au v. 5.

Esaïe 28 : 5 sq. : d'après Dillmann il serait ici question du jugement et du rétablissement de Samarie ; dans Trg. il s'agit de la nation juive[3] qui passera par un châtiment purificateur. « En ce jour l'Eternel des armées sera une couronne éclatante et une magnifique parure pour le reste de son peuple », lisons-nous dans l'A. T., et le Trg. de rectifier : non pas Dieu lui-même, mais « le Messie de l'Eternel des armées » sera pour son peuple comme une couronne fleurie ; son esprit de vérité inspirera les juges d'Israël (v. 6 *a*) ; il donnera la victoire aux Juifs qui marcheront au combat et les ramènera en paix dans leurs foyers (v. 6 *b*).

Esaïe 42 : 1 sq. : le premier des cantiques du serviteur de l'Eternel ! Et d'abord qui est ce serviteur aux yeux du targumiste ? Dès la première ligne il le dit sans ambages : « Voici mon serviteur, le Messie que je susciterai... » הא עבדי) משיחא אקרביניה). Ce que Deutéro-Esaïe affirme de l'Ebed Jahvé, Trg. va donc l'appliquer au Messie, quitte à modifier telle ou telle nuance de l'antique oracle. Dieu accordera à son Oint son Saint-Esprit (רוחא קודשי). Le Messie fera

[1] Trg. introduit משיחא et en fait le sujet de la phrase.

[2] Cf. Franz Delitzsch *ad loc.*; Marti *ad loc.* ; Hühn, *Die messian. Weissagungen des israelitisch — jüdischen Volkes*, t. I, p. 114.

[3] Cf. Trg. Es. 28 : 1, 4 l'expression בית מקדשא, qui désigne évidemment le temple de Sion (ce qui n'aurait rien à faire ici s'il s'agissait seulement du royaume des dix tribus). Relevons en passant que c'est sans doute de cette appellation du temple que dérive le *nom* arabe de Jérusalem (al baït al muqaddas). Le *sens* de la locution arabe est du reste différent de celui de l'expression araméenne : pour les musulmans, Jérusalem est « la maison purifiée » de la souillure des idoles.

alors connaître aux nations la volonté de Dieu, ses exigences envers les créatures humaines (דִּינָא). Son apparition n'aura rien de tumultueux (v. 2), il ne brisera pas (v. 3) ceux qui, humbles et débonnaires (ענותניא), ressemblent au roseau froissé, et ne laissera pas s'éteindre les pauvres qui sont pareils à une lampe qui ne jette qu'une faible lumière[1]; au contraire il jugera avec équité. Le verset 4 insiste sur son zèle que rien ne lassera, et marque le terme de sa mission : établir fermement sur la terre le droit divin ; les îles même attendent avec impatience qu'il vienne leur enseigner la loi de Dieu. Tout ceci correspond minutieusement au parallèle hébreu : c'est l'idéal d'un Messie patient et secourable, où les traits du guerrier s'effacent devant ceux du bienveillant pédagogue. Puis le Dieu d'éternité[2] s'adresse directement à son serviteur qu'il fortifie et qu'il guide, et lui confie une double tâche : faire de l'alliance entre Dieu et Israël une réalité vivante, de tous les instants[3], et d'autre part éclairer les gentils (v. 6). Le verset 7 paraphrase avec à-propos et précise la première partie de cette mission : il sera d'abord pour sa nation comme un Docteur de la Loi, ouvrant les yeux de ses concitoyens aveugles et leur réapprenant la divine Thora ; puis il retirera les exilés du sein du monde païen « car ils ressemblent à des prisonniers » ; enfin il les affranchira du joug étranger « car ils sont assujettis, tels des captifs dans l'obscurité. »

Il valait la peine de reprendre point par point cette description, quoique identique à celle de l'A. T. : en effet le héros de l'Ecriture reste pour nous plus ou moins mystérieux, tandis que dans le Trg. toute hésitation est bannie : c'est bien le Messie qu'attend Israël[4].

Esaïe 43 : 10 : la traduction du texte hébreu est sujette à

[1] Au v. 3 Trg. joint aux images du T. M. leur explication.

[2] אלה עלמא = hébr. האל יהוה.

[3] אתנך לקים עם = hébr. אתנך לברית עם.

[4] Dalman, *Leid. Mess.*, p. 35 en note, remarque qu'à part Trg. Jonath. l'explication messianique d'Esa. 42 : 1-7 ne figure que dans des ouvrages rabbiniques récents.

contestations ; faut-il lire « vous êtes mes témoins, dit l'Eternel, vous et mon serviteur que j'ai choisi », ou plutôt « vous êtes, dit l'Eternel, mes témoins et le serviteur que je me suis choisi... » ; en d'autres termes le עַבְדִי est-il, — c'est l'opinion de Delitzsch et Dillmann, — le même personnage que ceux auxquels אַתֶּם fait allusion, ou bien devons-nous y voir un nouvel individu ? Nous n'avons pas à nous prononcer, mais à noter seulement que le Trg. opte pour la seconde supposition puisqu'il traduit : « Vous et mon serviteur le Messie, en qui je me complais, m'êtes témoins que.... » Ici de nouveau la version araméenne identifie ces deux notions : Messie et Serviteur de Jahvé ; nous verrons plus tard qu'il ne poursuit pas ce rapprochement de manière conséquente.

Quant au verset lui-même, son intérêt est assez mince : Israël et le Messie ayant contemplé les œuvres de Dieu, il en résulte[1] logiquement qu'ils doivent croire et savoir que Jahvé est l'Eternel, auquel appartiennent les cieux des cieux[2], et qu'il n'y a point d'autre Dieu que lui. Le Messie est mis sur le même rang que les hommes, l'expérience a un rôle à jouer dans sa religion personnelle, il lui faut des preuves de l'omnipotence de Jahvé.

Esaïe 52 : 13 à 53, 12[3] : c'est, dans le Targum de Jonathan, le morceau capital sur la personne du Messie, et presque le seul qui ait été étudié de près, par Dalman notamment.

L'exégèse d'Es. 53 est franchement messianique dans le Trg. ; c'est ce que relevait déjà au moyen-âge le savant juif Abarbanel[4] († 1481) quand il écrivait : « Les savants nazaréens (c'est-à-dire chrétiens) entendent cette prophétie de cet homme qu'on cloua au bois à Jérusalem vers la fin du second temple, de cet homme qui, à leurs yeux, fut fils de

[1] Trg. בדיל ד = T. M. למען.

[2] אף עלמי עלמיא דילי.

[3] Cf. Dalman, *Leid. Mess.*, p. 47-49 ; Lagrange, *op. cit.*, p. 242-243 ; Bruston, art. Vers. aram. dans l'*Encycl. des sc. relig.* de Lichtenberger, XII, p. 339 ; Weber, *op. cit*, p. 344-345 ; cf. une traduction *partielle* en allemand, dans *Wünsche*, יסורי המשיח, *Die Leiden des Messias*, p. 40 sq.

[4] Cf. *Wünsche*, *op. cit.*, p. 43, et Delitzsch, *Jesaia*, p. 530.

Dieu, Dieu devenu homme dans le sein d'une vierge ! Mais Jonathan ben Uzziel a rapporté cette prophétie au Messie à venir.... »

Voyons un peu le portrait de ce Messie ; le plus simple sera de traduire tout le morceau pour le faire suivre de quelques remarques : « 13. Voici mon serviteur le Messie[1] prospérera[2], il s'élèvera, grandira et deviendra très puissant. 14. De même que, pendant longtemps, la maison d'Israël l'a[3] attendu, tandis[4] que leur nom (litt. : leur aspect) était obscur parmi les nations et que leur éclat n'avait plus rien d'humain ; 15. de même il mettra en déroute des peuples nombreux, à sa vue des rois se tairont mettant leurs mains sur leurs bouches, car ils verront ce qui ne leur avait pas été annoncé, et ce qu'ils n'avaient pas entendu, ils l'apprendront. — 1. Qui croirait à ce message qui est le nôtre, et à qui la force du bras puissant de Jahvé a-t-elle été révélée maintenant ? 2. Les justes[5] grandiront devant lui[6] ; voici, comme des rejetons qui poussent, et comme un arbre qui envoie ses racines vers les eaux courantes, ainsi se multipliera en Palestine (litt. בארעא) la race sainte qui avait besoin de lui. Son aspect[7] n'aura rien de l'aspect d'un homme ordinaire, et la crainte respectueuse qu'il inspirera (אֵימָתֵיהּ[8]) ne ressemblera pas à celle qu'inspire le vulgaire (הדיוט) ;

[1] Peut-être serait-il plus exact de traduire : Mon serviteur oint.

Cf. Dalman, *Worte Jesu*, p. 240 : « im späteren jüdischen aramäisch folgt der Titel stets dem Eigennamen.... » c'est-à-dire que מלכא משיחא = le roi oint ; donc עבדי משיחא devrait être rendu par mon serviteur oint.

[2] L'aram. יַצְלַח rend bien l'hébreu יַשְׂכִּיל : c'est l'idée de sagesse pratique et par conséquent de succès.

[3] Au lieu de עליך du T. M., Trg. lisait probablement עליו.

[4] La fin du v. 14 se rapporte à Israël dans Trg., à l'Ebed dans T. M.

[5] Cf. Dalman, *Leid. Mess.*, p. 48 en note.

[6] Dans T. M. לפניו se rapporte à Dieu, au Messie dans Trg., d'où la nécessité de donner au verbe un nouveau sujet, צדיקיא.

[7] Tandis que T. M. prend // לא תאר וג au sens péjoratif, Trg. y voit une marque de supériorité du Messie.

[8] D'où procède cette idée de crainte ? au lieu de יראתו Trg. lisait-il peut-être יראתו ?

(au contraire) son apparition sera celle d'un saint (litt. : son aspect sera un saint aspect), quiconque le verra ne pourra détacher de lui ses regards (יסתכל ביה). 3. C'est pourquoi il sera (d'abord) méprisé[1], mais éclipsera (bientôt) la gloire de tous les royaumes, qui ressembleront[2] à un homme dans la souffrance, marqué pour la maladie ; Dieu[3] (litt. la Schekina) détourne-t-il de nous son visage, nous voilà méprisés, comptés pour rien. 4. C'est pourquoi il intercédera[4] pour nos péchés et nos transgressions seront pardonnées à cause de lui, alors qu'on nous croyait réprouvés[5], frappés de Dieu et châtiés. 5. C'est lui qui rebâtira le sanctuaire profané[6] à cause de nos péchés, livré à cause de nos forfaits ; mais par sa doctrine[7] la paix nous[8] sera multipliée, et si nous nous attachons à ses paroles, nos fautes nous seront remises. 6. Nous sommes tous dispersés comme un troupeau, chacun suit sa propre voie, pourtant Dieu a voulu nous pardonner[9] tous nos péchés à cause de lui. 7. Sitôt qu'il intercéda[10] il fut exaucé, à peine ouvrait-il sa bouche que (sa demande) lui était accordée. Il anéantira (litt. livrera, ימסר) les plus puissantes nations comme un agneau[11] qu'on mène à l'abattoir ou comme une brebis muette devant ceux qui la tondent ; il n'est personne qui, devant lui, (ose) ouvrir la bouche et

[1] Dans la fin du verset les souffrances sont rapportées aux gentils ou à Israël (le second נְבִוֶה).

[2] Nous ne rapportons donc pas, comme fait Wünsche, כאנש au Messie. Dans Trg., l'homme de douleur, ce sont donc les païens.

[3] La traduction de Wünsche nous semble inexacte ; au féminin הות il faut un sujet également féminin, c'est-à-dire שְׁכִינְתָּא.

[4] Trg. change en simple intercession les souffrances substitutives du T. M.

[5] V. 4*b* se rapporte à l'Ebed dans T. M., à Israël dans Trg., le verbe étant désormais ponctué comme un passif.

[6] Trg. applique au temple ce que T. M. dit de l'Ebed.

[7] Trg. prend מוּסַר au sens *d'instruction* (cf. son אוּלְפָּנָא), et T. M. de *châtiment*.

[8] T. M. עליו, Trg. עלנא.

[9] Trg. efface toute idée de substitution, ne laissant subsister que l'intercession.

[10] Trg. ponctuait probl. נְגֵשׁ (cf. son בְּעֵי) et songeait à עָנָה, « répondre ».

[11] כשה לטבח est appliqué aux gentils par Trg.

proférer une seule parole. 8. Il ramènera[1] nos exilés, mettant fin à leurs souffrances et à leurs peines; et les dispensations miraculeuses[2] qui nous seront accordées en son temps qui pourrait les raconter? Car il fera disparaître[3] du pavs d'Israël la domination des étrangers et fera venir sur eux[4] les péchés de mon peuple. 9. Il livrera les impies à la géhenne, et quant aux riches oppresseurs il les fera mourir de male mort (בְּמוֹתָא דְאַבְדָנָא), afin[5] qu'aucun pécheur ne subsiste devant lui, et que de leurs bouches ils ne profèrent plus de mensonges. 10. Dieu veut purifier[6] et justifier le reste de son peuple. Il veut les nettoyer de (leurs) péchés : ils contempleront le règne[7] de leur Messie, ils auront fils et filles en grand nombre (aphel יַסְגּוֹן), ils vivront longtemps; ceux qui obéissent à la voix de Jahvé prospéreront sous son regard bienveillant (בְּרַעוּתֵיהּ). 11. Il les[8] affranchira du joug étranger, ils repaîtront leurs regards (חֲזָה avec בְּ) du châtiment de ceux qui les haïssaient, ils se rassasieront du butin des rois; par[9] sa sagesse il (le Messie) justifiera les justes afin d'en réduire[10] un grand nombre à l'obéissance de la Loi, et lui-même intercédera[11] pour leurs péchés. 12. C'est pourquoi je lui donnerai[12] les dépouilles de bien des nations et il distribuera comme butin les trésors

[1] Trg. prend לקח transitivement.

[2] Le אֶת דּוֹרוֹ du T. M. est probablement lu par Trg. : אֵת דּוֹרוֹ (aram. פְּרִישָׁן וג״).

[3] Trg. prend transitivement גזר et lui donne pour objet les nations.

[4] Trg. prend לְמוֹ du T. M. comme un pluriel.

[5] Trg. modifie complètement la pensée dans v. 9 *b*.

[6] Trg. prend l'hébr. דכא pour une autre forme de זָכָה (cf. la permutation de ז hébr. avec ד aram.: par ex. זְהַב = דְהַב), purifier.

[7] Ou le royaume; מלכות peut avoir ces deux sens; cf. Dalman, *Aram. Wörterbuch.* s. v. Ici Trg. entend donc messianiquement זֶרַע du T. M.

[8] Trg. corrige נפשׁוֹ en נפשׁיהם.

[9] Contrairement à T. M., Trg. relie בדעתוֹ à ce qui suit.

[10] Idée de contrainte, de violence dans שׁעבד.

[11] Ici de nouveau l'idée de substitution fait place à celle d'intercession.

[12] Avec T. M. contre LXX (*κληρονομήσει*), Trg. lit la première personne.

des villes-fortes ; (tout cela) parce qu'il a exposé sa vie à la mort et contraint les révoltés à se soumettre à la loi divine. Lui-même intercédera[1] pour une foule de péchés et à cause de lui les rebelles seront pardonnés. »

On l'aura constaté, l'esprit de ce chapitre s'éloigne fort de la pensée de l'original et grandes sont les libertés exégétiques que se permet le targumiste[2]. Nous ne saurions dire autre chose que ce que Dalman[3] a résumé en un jugement concis et définitif : « Tout ce qui est dit, dans Es. 52 : 13 à 53, 12, des souffrances du serviteur de Jahvé, est reporté sur le peuple d'Israël (52 : 14 ; 53 : 3, 4, 8, 10), ou sur les Juifs impies (53 : 9), ou encore sur les nations païennes (53 : 3, 7), ou enfin sur le temple (53 : 5). »

[1] Même remarque qu'au v. 11 fin.

[2] Ou bien le Targumiste affaiblit la portée des expressions (v. 4 *a*, 2 *b*), ou bien il introduit un sujet nouveau (v. 2 *a*), ou bien il met au passif (v. 4 *b*), ou enfin il vocalise autrement (v. 4 *b*, 7, 8).

[3] Dalman, *Leid. Mess.*, p. 48.

QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE?[1]

PAR

CHARLES WERNER

Mesdames, Messieurs,

Au moment de commencer avec vous l'étude des principaux systèmes philosophiques, je crois bien faire de consacrer cette première leçon à vous donner quelques explications sur la nature de la philosophie. Quel est le caractère propre des questions philosophiques? Qu'est-ce que la philosophie?

La question se pose d'autant plus impérieusement qu'il est une puissance formidable avec laquelle il peut sembler que la philosophie soit condamnée à s'identifier, sous peine de disparaître : je veux dire la science. La science n'est-elle pas la seule connaissance valable? Peut-il exister une connaissance philosophique, autre que la connaissance scientifique? — Considérez l'histoire, disent les détracteurs de la philosophie, et vous verrez que la philosophie n'était d'abord pas autre chose que l'ensemble des sciences. Tous les commencements sont chaotiques. Au début, les sciences étaient confondues les unes avec les autres : cet agglomérat constituait la philosophie. Peu à peu, les diverses sciences se sont distinguées les unes des autres, et sont devenues indépen-

[1] Première leçon d'un cours fait à la Faculté des Lettres et des Sciences sociales de l'Université de Genève (octobre 1910).

dantes de la philosophie. Ainsi, les premiers philosophes étaient des géomètres et des astronomes : Thalès est célèbre pour avoir prédit une éclipse de soleil. Mais la géométrie et l'astronomie se sont bientôt constituées comme sciences distinctes et autonomes. Toutes les sciences ont fait de même, les unes après les autres. De nos jours, nous voyons celles qui étaient restées les dernières incorporées à la philosophie devenir enfin indépendantes. La psychologie vient de se détacher de la philosophie. Et nous assistons aux efforts de la sociologie pour s'affranchir à son tour. Que reste-t-il à la philosophie ?

Nous devons reconnaître qu'une partie de cette argumentation est très juste. Il est vrai que la philosophie a d'abord englobé les sciences particulières. Il est vrai qu'ensuite, par une différenciation progressive, les diverses sciences se sont peu à peu détachées de la philosophie. Si la philosophie n'est rien de plus que l'ensemble des sciences, il faut avouer qu'aujourd'hui elle n'est plus rien. Mais la philosophie n'a-t-elle pas un caractère propre qui lui permet de subsister même après l'émancipation des sciences particulières ? N'y a-t-il pas des questions philosophiques distinctes des questions scientifiques ? N'y a-t-il pas une conception philosophique de l'univers distincte de la conception scientifique ? C'est là ce que nous allons examiner. Il va sans dire que nous ne traiterons pas la question avec tous les développements, ni avec toute la profondeur qu'elle comporte. Nous disposons de très peu de temps, et je ne vise qu'à vous donner une première orientation. Je me bornerai donc à quelques considérations tout à fait élémentaires.

Remarquons, d'abord, que l'existence de la science amène à poser certaines questions, que la science elle-même ne pose pas, bien loin qu'elle cherche à y répondre. La science ne réfléchit pas sur elle-même, sur les conditions de son exercice. La science ne se demande pas comment la science est possible. Et pourtant cette réflexion est légitime, est nécessaire. Le fait même de la science, le fait que la science existe,

pose des questions qui ne sont pas des questions scientifiques, qui sont des questions philosophiques.

Comme exemple, je prends la question de la vérité.

La science est une connaissance de la réalité. — Remarquons, en passant, que cette phrase d'apparence toute simple soulève une grave difficulté. Car la science, de même que la pensée instinctive, admet que la réalité, objet de science, est extérieure à la pensée. Or comment la pensée peut-elle connaître un objet qui existe en dehors d'elle ? Telle est la question que la philosophie se pose. C'est l'effort pour résoudre cette question qui a donné naissance aux grandes doctrines connues sous les noms de criticisme et de phénoménisme. — Mais ce n'est pas de cette question que je veux parler. Admettons, sans discussion, que la science est une connaissance de la réalité. La science prétend être une connaissance *vraie*. Une distinction s'impose, à propos de la connaissance, entre la vérité et l'erreur. Comment faut-il entendre cette distinction ? Qu'est-ce que la vérité ?

Une première réponse, que l'on pourrait appeler la réponse classique, consiste à dire : la vérité est l'accord de la pensée avec la réalité. En d'autres termes, il y a vérité quand la pensée reproduit exactement la réalité, quand il y a correspondance exacte entre la pensée et la réalité. Et il y a erreur, quand la pensée ne reproduit pas exactement la réalité, quand il n'y a pas correspondance exacte entre la pensée et la réalité. Mais cette réponse est-elle satisfaisante ? On peut en douter. En admettant que la pensée puisse en quelque sorte sortir d'elle-même pour aller atteindre une réalité extérieure, comment la pensée pourrait-elle reproduire la réalité ? Comment peut-il y avoir une correspondance entre deux termes qui sont radicalement hétérogènes ? — C'est pourquoi la philosophie ne s'est pas contentée de cette première solution. Avec Kant, a commencé de se faire jour une autre conception de la vérité. La vérité ne consiste plus dans l'accord de la pensée avec une réalité extérieure. La vérité consiste, bien plutôt, dans la liaison que la pensée institue entre les différents termes qui lui sont donnés. Une di-

versité est donnée à la pensée. Par un travail de liaison et de coordination, la pensée réduit cette diversité à l'unité. Par là, elle crée la vérité. Telle est la solution de Kant, ou, du moins, si Kant lui-même ne l'a pas expressément formulée, la solution qui est selon l'esprit de la philosophie de Kant. — Enfin, vous savez que, de nos jours, une théorie nouvelle de la vérité a été proclamée, et a suscité, et suscite encore, des discussions acharnées : la théorie pragmatique. Selon les pragmatistes, la vérité consiste dans un accord de la pensée avec nos besoins, avec nos aspirations. Une théorie est vraie, si elle nous agrée, bien loin qu'elle nous agrée parce qu'elle est vraie. Une théorie est vraie, si elle nous convient, si elle nous aide à vivre. L'efficacité pratique, voilà le critère de la vérité. — Le débat entre les pragmatistes et leurs adversaires n'est pas clos. Le problème de la vérité n'est pas résolu. On peut dire, d'ailleurs, qu'il est l'un des plus difficiles parmi les problèmes philosophiques.

Telle est l'une des questions qui se posent lorsqu'on réfléchit sur la nature de la science. Or cette question, comme je l'ai dit, n'est posée par aucune science particulière. Aucune science, pas plus la physique que les mathématiques ou l'astronomie, ne se demandent ce que c'est que la vérité scientifique, de même qu'aucune science ne se demande comment il peut se faire qu'un rapport s'établisse entre la pensée et une réalité supposée extérieure à la pensée. Seule la philosophie pose ces questions. Quand donc bien même ce serait là son unique fonction, la philosophie aurait une sérieuse raison d'être par le fait qu'elle est une réflexion sur la science, une critique, comme disait Kant, une théorie de la connaissance, comme on dit volontiers aujourd'hui.

Ajoutons, sans insister, que la philosophie peut se poser, à propos de disciplines autres que la science, les mêmes questions qu'elle se pose à l'égard de la science. Ainsi la philosophie se demande ce que c'est que l'art. Quel est le rapport entre l'art et la réalité ? L'art est-il une imitation de la réalité, comme le voulaient Platon et Aristote ? Ou y a-t-il dans le travail de l'artiste une part de création ? Faut-il

admettre, avec Schelling et Schopenhauer, que l'art est une intuition plus profonde que la connaissance scientifique? Voilà des questions philosophiques, — questions que la science ne pose pas, et que l'artiste lui-même ne cherche pas à résoudre, à moins qu'il ne soit, en même temps qu'artiste, philosophe. Comme elle est une théorie de la science, la philosophie est une théorie de l'art.

Mais cette fonction critique, qui s'exerce surtout à propos de la science, n'est pas toute la fonction de la philosophie. Il reste à la philosophie d'autres tâches, non moins importantes.

En effet, la philosophie ne se borne pas à réfléchir sur la science. Elle prend comme objet, non plus la science, mais l'objet même que la science étudie, à savoir l'être, la réalité. La science est une connaissance de la réalité. La philosophie, elle aussi, est une connaissance de la réalité.

Dans quel sens faut-il l'entendre?

Remarquons d'abord qu'aucune science ne s'occupe de l'être en général. Toutes considèrent l'être dans telles ou telles conditions qui le particularisent. La philosophie, au contraire, étudie l'être dans ce qu'il a de plus général. Selon l'expression d'Aristote, elle étudie l'être en tant qu'être. Que faut-il, toujours et partout, pour qu'il y ait de l'être? Quels sont les éléments constitutifs de l'être? Telle est la question que se pose la philosophie.

A cette question, vous le savez, la philosophie a fait des réponses diverses, que l'on peut classer sous deux types très généraux : le matérialisme, d'une part; l'idéalisme, ou le spiritualisme, d'autre part. Le matérialisme affirme qu'il n'y qu'un seul élément fondamental de l'être : la matière. L'idéalisme et le spiritualisme affirment, ou qu'il n'y a qu'un seul élément fondamental de l'être : l'idée ou l'esprit; ou qu'il y a deux éléments fondamentaux : l'idée ou l'esprit, et la matière.

La thèse matérialiste a été rarement présentée. Si l'on y regarde de près, en effet, on voit que tous les systèmes pré-

tendus matérialistes admettent un principe autre que la matière pure. Ainsi les matérialistes du dix-huitième siècle attribuent à la matière la motricité, l'attraction, même la sensibilité. Tel matérialiste allemand intitule son livre : *Force et matière*, indiquant par là qu'il se range à un dualisme, dans lequel la matière n'est qu'un terme. Etudiez l'histoire des doctrines, et vous verrez que le véritable matérialisme n'a presque jamais existé. Et cela n'est pas étonnant. Comment ne pas voir, en effet, que le matérialisme absolu se heurte à des difficultés insurmontables? Si l'on admet que la matière est le seul élément fondamental de la réalité, il devient impossible d'expliquer la pensée, impossible d'expliquer la conscience. Jamais on ne pourra réduire la pensée et la conscience à n'être qu'une combinaison de particules matérielles. Il suffit de quelque réflexion pour mesurer l'inanité du matérialisme. Une philosophie sérieuse ne peut pas être une philosophie matérialiste.

Si l'on rejette le matérialisme, la question se pose de savoir si l'on veut le remplacer par un monisme d'un autre ordre ou par un dualisme. Faut-il croire que l'élément immatériel que l'on est forcé d'admettre, et que l'on peut appeler l'idée ou l'esprit, — faut-il croire que cet élément est l'unique élément fondamental de la réalité? Faut-il opposer, avec Leibniz, au monisme de la matière le monisme de l'esprit? Ou plutôt ne faut-il pas penser que le monisme, sous quelque forme qu'il se présente, est toujours impuissant à rendre compte de la réalité? Si l'on est de cet avis, on acceptera franchement le dualisme, comme l'ont fait la plupart des grands philosophes. On dira que la réalité est constituée par deux éléments fondamentaux : l'esprit (ou l'idée) et la matière. — De ce point de vue surgissent de nouvelles questions. On devra marquer le caractère propre de chacun des principes, et la nature de leur opposition. On dira, avec Platon, Aristote et Descartes, que la matière est caractérisée par l'étendue, la spatialité, la dispersion, et que l'esprit est caractérisé par le contraire de l'étendue, par l'unité, la concentration. On ajoutera, avec Leibniz, que, tandis que la

matière est inerte, l'esprit est essentiellemeut activité. — Une fois que l'on aura déterminé la nature propre de l'esprit et de la matière, on devra s'expliquer sur le rapport que ces principes soutiennent entre eux. Comment faut-il entendre l'union et la correspondance que l'on observe entre le psychique et le physique, puisque l'on admet qu'il s'agit de deux principes radicalement différents l'un de l'autre ? Doit-on penser, avec Platon, que le psychique et le physique sont deux substances, indépendantes en quelque sorte l'une de l'autre, l'âme étant dans le corps comme dans une prison, et aspirant à se libérer ? Faut-il expliquer la correspondance entre l'activité psychique et les modifications physiques, telles particulièrement qu'elles se produisent dans le cerveau, en admettant avec les occasionnalistes comme Malebranche, que le psychique et le physique sont modifiés par Dieu à l'occasion l'un de l'autre, sans qu'il y ait entre eux action et réaction directe ? A ce même point de vue, faut-il dire, avec certains modernes, qu'il y a « parallélisme » entre le psychique et le physique ? Ou plutôt, ne doit-on pas accepter la théorie profonde d'Aristote, selon laquelle le psychique et le physique sont deux existences incomplètes qui se supposent mutuellement et concourent ensemble à former une seule et même réalité ? Autant de questions fondamentales que doit se poser la philosophie.

Ce n'est pas tout. Tandis que le matérialisme barrait la route à la philosophie, l'idéalisme, ou le spiritualisme, lui ouvre un champ immense, et lui permet de donner une explication de l'univers qui s'oppose, sans la contredire, à l'explication scientifique.

Pour caractériser la conception philosophique de l'univers par opposition à la conception scientifique, on peut dire que la philosophie considère les choses dans ce qu'elles ont d'immatériel. La réalité est constituée par deux éléments fondamentaux : l'esprit et la matière. Or la science considère la réalité dans ce qu'elle a de matériel. La science par excellence est la géométrie, qui est la science de l'espace, la

science de la matière pure. Au contraire, la philosophie considère la réalité dans ce qu'elle a d'immatériel. Elle met en lumière l'esprit qui anime la matière. En ce sens, on peut dire que le matérialisme, qui réduit tout à la matière, est la négation de la philosophie. — Ainsi la science et la philosophie se placent, pour considérer la réalité, à deux points de vue opposés l'un à l'autre, d'où naissent deux conceptions opposées de l'univers.

En opposant la philosophie à la science, il va sans dire que je n'ai nullement l'intention de contester la valeur de la science. Rien n'est plus éloigné de ma pensée que de me rallier à ceux qui ont proclamé la faillite, ou la banqueroute, de la science. La science est inattaquable. Les services qu'elle nous rend sont si éclatants qu'ils défient même la louange. Mais on peut, je crois, sans lui manquer de respect, affirmer qu'elle ne suffit pas à tout expliquer, qu'elle comporte certaines limites. C'est là ce que nous avons voulu dire quand nous avons dit que la science considère les choses en tant qu'elles sont matérielles. Il y a une autre manière de les considérer : en tant qu'elles sont activité, force, esprit. C'est ici que la conception philosophique vient s'opposer, pour la compléter, à la conception scientifique.

Remarquons, en premier lieu, que la philosophie restitue leur caractère propre à certains faits où l'élément spirituel est fortement marqué. La science, quand elle se trouve en face d'un objet où l'élément d'activité, l'élément spirituel, prédomine, essaie de convertir cet objet en un objet purement matériel. Ainsi fait-elle, par exemple, lorsqu'elle se trouve en face de la vie, ou des actes de l'esprit humain. Elle essaie de réduire les phénomènes vitaux aux phénomènes physiques et chimiques. Elle essaie d'étudier les actes de l'esprit humain dans les phénomènes physiques qui leur correspondent : c'est la psychologie physiologique. Partout la science vise à convertir son objet en un objet purement matériel. Au contraire, la philosophie met l'accent sur le caractère propre de la vie et de l'activité spirituelle. Elle montre que la vie ne peut pas se réduire entièrement aux

lois de la physique et de la chimie, qu'il y a là quelque chose d'irréductible qu'on ne saurait expliquer par la seule matière : peut-être un effort d'unité, de concentration, de synthèse, radicalement opposé à la dispersion qui constitue la matière. De même, la philosophie montre que les phénomènes de l'activité spirituelle ne sont pas expliqués lorsqu'on a étudié les phénomènes physiques qui leur correspondent, mais qu'ils ont une nature originale qui est toute différente de la nature matérielle. Il y a une psychologie philosophique, qui, bien loin de réduire les phénomènes psychiques aux phénomènes physiques, insiste sur le caractère irréductible des phénomènes psychiques.

Mais il y a plus. La philosophie ne se contente pas de mettre en lumière le caractère irréductiblement psychique de certains faits. Elle donne encore une conception générale de l'univers, qui diffère radicalement de la conception scientifique.

La science est, de par sa nature, vouée à une explication mécanique de l'univers. Elle explique tout par la combinaison de particules matérielles. Le savant pourrait dire comme Descartes : « Donnez-moi l'étendue et le mouvement, et je construirai le monde. » La science rejette la notion de cause finale. Au contraire, la philosophie met cette notion au premier plan. Elle estime que l'esprit est prépondérant dans l'univers, et que le propre de l'esprit est de marquer des buts, et de tendre à ces buts. Par suite, elle déclare que la cause finale est la cause par excellence. Il ne s'agit pas ici de cette finalité puérile, qui explique les choses par leur prétendue adaptation aux besoins de l'homme, mais d'une finalité dépouillée de tout anthropomorphisme, et se contentant d'affirmer la souveraineté de l'esprit. Pour la philosophie, le conséquent n'est pas expliqué par l'antécédent, le parfait n'est pas expliqué par l'imparfait. Bien au contraire, c'est le conséquent qui explique l'antécédent ; c'est le parfait qui explique l'imparfait. La perfection n'est pas un résultat, mais un principe.

Cette conception philosophique de l'univers, nous la ver-

rons se former dès les débuts de la philosophie grecque, et persister jusqu'à nos jours, côte à côte avec la conception scientifique. Aussitôt après l'atomisme de Démocrite, qui offre le type d'une conception scientifique de l'univers, nous verrons apparaître, dans le système d'Anaxagore, une Intelligence qui ordonne les choses. La théorie d'Anaxagore est reprise et développée par Socrate, et surtout par les grands successeurs de Socrate, Platon et Aristote. Chez Aristote, l'explication finaliste de l'univers atteint une ampleur et une profondeur admirables. La théorie d'Aristote a régné sur la fin de la pensée grecque et sur le moyen âge. A la Renaissance, la pensée scientifique est devenue prépondérante, de telle sorte que la théorie de la cause finale put sembler définitivement abolie. Mais il n'en était rien. S'il est vrai que Descartes a préferé le mécanisme à la finalité, Leibniz est venu déclarer que le mécanisme de Descartes ne vaut que pour la superficie des choses, et que le fond intime de l'univers doit s'expliquer par la finalité d'Aristote. Cette même conception a triomphé plus tard dans les grands systèmes fondés sur le criticisme de Kant. Et la philosophie contemporaine nous offre plusieurs tentatives de renouveler, en l'approfondissant, la théorie de la cause finale.

Affirmant ainsi l'intervention de l'esprit, la philosophie affirme la liberté. — La science est rigoureusement déterministe. Elle suppose l'enchaînement nécessaire des causes et des effets. Rien ne se perd, rien ne se crée. Tout fait a une cause ; tout fait est entièrement expliqué par l'ensemble des causes préexistantes. — Mais la philosophie ne peut souscrire à ces affirmations de la science. A son point de vue, les choses ne se laissent plus grouper en séries et ranger dans les schèmes de la géométrie. A son point de vue, on n'est plus obligé d'affirmer le déterminisme rigoureux, l'enchaînement des causes et des effets. Les êtres sont nécessairement liés les uns aux autres en tant qu'ils ressortissent à la matière, qui est uniformité. Mais, en tant qu'ils participent à l'esprit, ils sont soustraits à l'enchaînement mécanique. Là où il y a l'esprit, là aussi il y a la liberté. Non pas

une liberté consistant dans un dérèglement sans raison, mais une liberté créant un ordre plus profond et plus beau que l'ordre reconnu par la science. Cette liberté, qui se manifeste essentiellement au sommet de la hiérarchie des êtres, dans l'esprit de l'homme, apparaît aussi dans les degrés inférieurs. L'évolution qui fait passer les êtres de forme en forme n'est pas soumise à la loi scientifique. Elle est imprévisible. Comme on l'a dit récemment, c'est une évolution créatrice.

Ainsi la philosophie découvre une identité profonde entre la nature et l'esprit tel qu'il apparaît chez l'homme. Déjà la philosophie grecque, voyant la nature toute pénétrée de finalité, considérait l'esprit humain comme l'achèvement de la nature. Il n'y a pas dualité, mais unité. L'art humain continue le travail commencé par la nature et le porte à sa perfection. La nature et l'esprit expriment un seul et même principe. Le christianisme a brisé cette union et proclamé la dualité des deux principes : d'un côté, la nature, qui est d'origine matérielle ; de l'autre côté, l'esprit, qui est d'origine divine. L'expression philosophique de cette conception se trouve chez Kant. Mais la philosophie, après Kant, s'est efforcée de rétablir entre la nature et l'esprit une union plus profonde que celle qu'avaient entrevue les Grecs. Elle nous a montré l'esprit déployant au sein de la nature ses virtualités infinies, et se manifestant par des formes toujours plus riches et plus hautes jusqu'à son efflorescence dans les créations de l'esprit humain.

En allant jusqu'au bout dans ces conceptions, la philosophie ne peut manquer de rencontrer la notion de Dieu. Si l'on admet que les choses s'expliquent par le but auquel elles tendent, la question se pose de savoir s'il y a un but suprême, une perfection absolue réunissant en elle toutes les perfections relatives. Si l'on admet l'esprit, la question se pose de savoir s'il y a un esprit universel, auquel les esprits individuels participent. Or, qu'est-ce que ce but suprême, cette perfection absolue, cet esprit universel, sinon le principe que l'on est convenu d'appeler Dieu ? La philosophie ne

peut se dérober à la tâche qui lui incombe de traiter le problème de Dieu. Faut-il admettre un esprit supérieur aux esprits individuels ? Si oui, comment faut-il l'entendre? Dieu est-il dans le monde, ou hors du monde, immanent ou transcendant? Faut-il dire, avec Aristote, que Dieu est la réalité parfaite, ou Fichte a-t-il raison de penser que Dieu n'est pas encore réalisé, qu'il se fait, qu'il sera de plus en plus, à mesure que l'esprit se déploiera? Quel rapport existe-t-il entre Dieu et l'homme? Qu'est-ce que la religion? — Telles sont quelques-unes des questions que la philosophie agite à propos de Dieu. C'est en vain qu'on prétendrait écarter ces questions. Elles se posent irrésistiblement, et chaque penseur a le devoir d'essayer de les résoudre.

En méditant sur ces questions, la philosophie rencontre une notion capitale, qui joue un rôle immense dans tous les actes de notre pensée : la notion de valeur.

On ne peut, en effet, réfléchir sur le dualisme fondamental de l'être — esprit et matière — sans accorder une préférence à l'un des éléments dont il se compose, sans marquer la dignité supérieure de l'esprit. On ne peut être idéaliste sans accorder au monde de l'esprit une valeur supérieure à celle du monde des corps. C'est pourquoi Platon, dans le monde idéel qu'il institue au-dessus du monde sensible, donne à l'idée suprême le nom de Bien. On pourrait d'ailleurs renverser cet ordre, et dire que c'est parce qu'il avait l'idée d'un bien supérieur au monde sensible que Platon a institué, au-dessus du monde sensible, un monde idéel. On pourrait dire que l'idéalisme a son origine dans la reconnaissance d'une valeur qui est d'un autre ordre que les choses matérielles. En fait, nous portons constamment des jugements de valeur. Constamment, nous instituons entre les choses des différences en dignité. Constamment, nous marquons, par rapport à quelque idéal, des degrés dans la monotonie de l'existence. Notre pensée est dominée tout entière par la notion de valeur.

Or cette notion reste profondément étrangère à la science.

Considérant l'être uniquement par sa face matérielle, la science ne pose pas les questions de valeur. La science s'occupe de ce qui est, non pas de ce qui doit être. Pour elle, tous les êtres sont égaux en dignité. Car l'existence, considérée par rapport à la matière, n'a pas de degrés. A ce point de vue, les choses n'existent pas plus ou moins : elles sont, ou elles ne sont pas.

La philosophie, au contraire, met au premier rang de ses préoccupations la notion de valeur. La philosophie fait la théorie générale de la valeur. Elle marque la distinction entre l'être pur et simple, et l'être doué de valeur. Elle s'explique sur la nature des jugements de valeur. Faut-il admettre que la connaissance, dans l'ordre de la valeur, procède de la même manière que dans l'ordre de l'être, c'est-à-dire par induction, en partant du particulier pour s'élever au général ? Ou plutôt ne faut-il pas penser, avec Platon, que nous estimons telle ou telle action juste parce que nous avons préalablement dans l'esprit l'idée générale de justice ? En conséquence, ne faut-il pas dire que la connaissance, dans l'ordre de la valeur, procède par déduction, à partir d'un principe général posé *a priori?* — Puis, dans quel rapport la notion de valeur est-elle avec l'esprit humain ? Est-ce nous qui créons la valeur par un acte de liberté ? Faut-il penser que cet acte témoigne d'une aspiration qui nous dépasse infiniment et que l'homme ne fait que prendre conscience, en l'approuvant, du but marqué par l'esprit universel ? Ne pourrait-on pas dire que l'esprit est toujours et partout créateur de valeurs ? L'esprit, en effet, est essentiellement activité, — une activité qui n'est jamais satisfaite du présent, qui aspire toujours à autre chose, à mieux. L'esprit, de par son essence, est une aspiration vers le mieux. Voilà pourquoi l'explication philosophique de la nature fait intervenir la finalité. Voilà pourquoi toute l'activité humaine est dominée par l'idée de but. Voilà pourquoi chaque civilisation a son idéal, qu'elle s'efforce de réaliser. Et sans doute on peut bien dire, de manière générale, que le but auquel tend l'esprit, c'est l'esprit lui-même, l'accroissement de l'es-

prit, le triomphe de l'esprit sur la matière. Mais il est impossible de fixer d'avance par quelles étapes cela se réalisera. Le triomphe de l'esprit sur la matière s'accomplit par des formes imprévisibles.

A la philosophie de la valeur se rattache étroitement la philosophie morale. Quelle est la valeur à laquelle nous devons tendre? Quel est le but que nous devons viser? Quel est, pour nous, le bien? Et par quels moyens pourrons-nous réaliser le bien? — A ces questions, la science ne nous donne aucune réponse. Comme je l'ai dit, la science s'occupe de ce qui est, non pas de ce qui doit être. Il peut y avoir une science des mœurs, étudiant l'évolution de la moralité et définissant sa situation actuelle. Mais, quoi qu'on en ait dit récemment, la science des mœurs ne peut pas remplacer la morale. — C'est à la philosophie qu'il appartient de résoudre théoriquement le problème de notre conduite. Aussi bien la philosophie s'y est-elle de tous temps appliquée, depuis Socrate, qui voulait réduire toute la philosophie et toute la science à la morale, jusqu'à Kant, dont le système est orienté vers le libre essor de la pratique, et jusqu'à notre époque, où les questions morales sont débattues avec une ardeur infatigable et anxieuse. La morale, c'est-à-dire la connaissance des buts de l'action humaine et des moyens propres à réaliser ces buts, a toujours été l'une des parties essentielles de la philosophie.

C'est donc, vous le voyez, à la philosophie qu'il appartient de poser les questions qui intéressent le plus l'homme : la question de la conduite humaine, la question de la destinée humaine. Ces questions, la science ne les pose pas. Pour la science, l'homme est un être comme tous les autres êtres, composé de particules matérielles, soumis à l'inflexible rigueur du déterminisme. Mais, pour la philosophie, l'homme est un être privilégié. C'est en lui que se manifeste la splendeur de l'esprit. C'est en lui qu'éclate la liberté. L'homme a le pouvoir d'organiser sa conduite et de la faire tendre au but qu'il a fixé. Par son action réfléchie, l'homme collabore au travail immense de l'esprit. Pour la philosophie,

l'homme n'appartient pas tout entier à l'univers matériel de la science. En tant qu'il est esprit, personnalité spirituelle, l'homme appartient à un monde supérieur, au monde que Platon et Kant appellent le monde intelligible : le monde de la raison, le monde de l'esprit. Par la partie supérieure de son être, l'homme entre en relation avec l'esprit universel, avec Dieu. A ce point de vue, l'espérance est permise. La question d'une persistance de ce qu'il y a de plus haut en nous, la question de la vie éternelle, peut se poser. Et lors même que la philosophie serait impuissante à nous donner sur ce point une certitude, du moins elle nous montre que nous avons le droit d'attendre autre chose que la dissolution des éléments dont notre corps est formé. Peut-être l'esprit qui est en nous, qui est nous même, est-il un esprit immortel. Comme le dit Platon, c'est là un risque qu'il est beau de courir, une espérance dont il est beau de s'enchanter.

Telle est donc, en résumé, la philosophie : une critique, c'est-à-dire une théorie de la connaissance, qui traite les questions que pose l'exercice de la science ; une métaphysique, qui étudie les conditions universelles de la réalité ; une psychologie, qui insiste sur le caractère irréductible de l'esprit ; une cosmologie, qui explique l'univers par la finalité et par la liberté ; une théologie, qui traite le problème de Dieu et le problème de la religion ; une théorie de la valeur, enfin, et une morale.

Je voudrais, Mesdames et Messieurs, que ces considérations, trop rapides, je le sens bien, et insuffisantes, aient pu vous donner une idée de. l'importance des questions que traite la philosophie, et vous inspirer pour elles quelque intérêt. Nous allons maintenant voir, en suivant l'ordre historique, quelles réponses les grands philosophes ont faites à ces questions. Nous commencerons cette étude dans notre prochaine leçon.

L'INTRODUCTION A L'ANCIEN TESTAMENT

dans sa phase actuelle [1]

PAR

H. TRABAUD

Avant de reprendre l'analyse du livre de M. Gautier, complétons encore son exposé sur un point. Si, par J et E, il faut entendre des œuvres collectives, il en est vraisemblablement de même, comme nous l'avons fait entrevoir plus haut [2], de la rédaction du *Jéhoviste* [3] (Rje), qui a combiné ces deux sources. Selon toute probabilité, elle n'est pas non plus l'œuvre d'une seule main ; cela résulte du fait qu'elle s'est opérée de différentes manières : c'est tantôt une simple juxtaposition de récits parallèles, tantôt un amalgame plus habile des matériaux donnés, qui sont complètement enchevêtrés, tantôt, — notamment dans l'histoire de Moïse (Ex. 1-14) [4], — une véritable rédaction nouvelle, dans le

[1] Voir les livraisons de janvier-avril et de juillet-août, p. 123-164 et 344-386. — Ajouter, p. 386, à la fin du deuxième article : « Comme on l'a vu (p. 377), nous nous sommes rangé à l'avis des critiques qui attribuent à E^2 une origine judéenne. » Dans le premier article, lire, p. 150, note : « 25 : 21 », au lieu de « 24 : 21 » ; p. 155, troisième ligne à partir du bas : « Marie », au lieu de « Moïse » ; p. 156, deuxième note : « 24 : 8 *b* », au lieu de « 24 : 5 *b* » ; p. 159, onzième ligne : « 23-25 *a* », au lieu de « 23-25 *b* ».

[2] P. 159.

[3] Voir aussi sur lui p. 148, 155, 157 et 384.

[4] Voir aussi Gen. 37 : 12-18.

texte de laquelle il n'est plus guère possible de découvrir les sources pour en faire l'analyse. Là même où elles ne sont que mélangées, ici elles sont utilisées dans une mesure à peu près égale, ailleurs l'une des deux, soit J, soit E, est à la base du récit et l'autre ne sert qu'à la compléter : Rje ne donne assez longtemps la parole qu'à un *seul* document ; la narration du second est ensuite reprise occasionnellement, ou même tout à fait laissée de côté.

Cette élimination totale ou partielle peut à la rigueur s'expliquer par l'existence de divergences plus ou moins grandes entre J et E, tandis que la teneur des *deux* sources serait présentée dans une étroite liaison quand les récits parallèles concordent pour l'essentiel. Mais, indépendamment des passages où Rje en a usé plus librement avec eux et les a fondus au point de les rendre inséparables, comment s'expliquer, si nous n'avons affaire qu'à une seule plume, que, dans la Genèse, en particulier dans l'histoire d'Abraham, ce soit J qui paraisse avoir été mis à la base de la rédaction, tandis que, dans l'Exode, — voir surtout la péricope relative au Sinaï, — et dans les Nombres, c'est E qui est la source fondamentale, sur laquelle on s'appuie avant tout, semble-t-il, parce que, avec son point de vue théocratique, elle est plus sympathique à la nouvelle école que ne l'est J avec sa naïve conception de l'histoire ?

Nous avons, à côté de cela, plus d'un indice d'un travail littéraire long et compliqué, qui comporte l'introduction d'éléments secondaires (JE^s) et qui s'est poursuivi jusqu'à l'époque deutéronomique. JE est donc l'œuvre, moins d'une personnalité isolée que d'un cercle littéraire qui s'est occupé d'harmoniser les anciennes sources déjà dans l'esprit de D, dont les vues se rapprochent des siennes, sans être identiques avec elles. Il est cependant des cas où le tour de pensée, et aussi les locutions, de Rje rappellent D à un tel point qu'il est difficile de l'en distinguer.

On reconnaît, à ne pas s'y méprendre, son intervention dans de courtes adjonctions destinées à raccorder les variantes de J et de E ; il a dû à plus d'une reprise y mettre du

sien pour les neutraliser, ainsi Gen. 9 : 18 s. ; 12 : 9 ; 13 : 3 s. ; 16 : 9 s. ; 21 : 32*b*, 34 ; 26 : 1 (indication d'une première famine), 2*b*, 15, 18 ; dans 31 : 47 ss. ; 34 (*passim*) ; 39 : 1 (Potiphar) ; 46 : 1 (Beershéba) ; Ex. 18 : 2 (Séphora renvoyée) ; 34 : 1 (allusion aux premières tables de la loi). Mais il n'a pas toujours été un simple compilateur, qui, d'ailleurs avec un réel talent de composition, se borne à coordonner et à concilier, là où c'est nécessaire, des éléments parfois hétérogènes. Il insère ici et là des remarques explicatives intéressantes, il amplifie, à l'occasion, sa matière par ses propres réflexions. Gen. 20 : 18, il ajoute, pour plus de clarté, que Iahvé avait frappé de stérilité, à cause de Sara, toute la maison d'Abimélec ; 28 : 21*b*, il introduit le nom d'Elohim, parce qu'il trouve insuffisant le texte, qui ne parle que de la pierre de Béthel ; 32 : 32, il explique pourquoi les Israélites ne mangent pas le nerf sciatique [1] ; 45 : 19-21*a* et 46 : 5, il croit devoir faire remonter à un ordre exprès du pharaon l'envoi de chariots pour aller chercher Jacob et les siens et les amener en Egypte.

Mais le Jéhoviste est particulièrement porté à développer les discours de J et de E, et à placer des paroles nouvelles dans la bouche du Dieu d'Israël. Il a enrichi le texte de la Genèse des promesses faites par Iahvé à Abraham (13 : 14-17 [2] ; 22 : 15-18 [3]), à Isaac (26 : [3-5], 24, 25*a*) et à Jacob (28 : 14 ; 46 : 3*b*), promesses d'après lesquelles le peuple élu deviendra immensément grand et possédera tout le pays de Canaan. Le trait caractéristique de ces promesses, c'est qu'elles expriment une idée, et nous sortent du domaine de l'histoire. Rje les rappelle encore Gen. 50 : 24*b* et les complète en énumérant tous les peuples qu'Israël vaincra (15 :

[1] Ou le *musculus galeatus* (Gunkel).

[2] Ce passage apparaît comme une glose, parce que Béthel a déjà été consacré par une théophanie quand Abraham s'y est trouvé pour la première fois, c'est-à-dire au moment où cela était indiqué, et parce que 13 : 18 est la suite naturelle du v. 13

[3] *Iahvé* apparaît ici au milieu d'un morceau élohistique, dans lequel Abraham recevait comme seule récompense de pouvoir conserver son fils. Récompense, aux yeux du plus ancien narrateur, bien suffisante pour son cœur de père !

18*b*-21 [1]). Selon Gunkel, ces adjonctions dateraient d'un temps où de grands bouleversements menaçaient son existence et où la foi s'attachait à de pareilles promesses, soit probablement de l'époque chaldéenne. Au Jéhoviste remonterait aussi Gen. 32 : 9-12 (prière de Jacob à Mahanayim), texte qui est, comme les promesses précédentes, le complément religieux d'une histoire profane, et qui rappelle l'une d'entre elles.

Mais c'est surtout dans l'Exode qu'apparaissent les développements théologiques de Rje dans le sens d'un pragmatisme théocratique plus accentué que celui de E et annonçant non seulement D, mais même P. Il y a inséré, dans des versets isolés, des prédictions relatives au châtiment de l'Egypte, que Dieu frappera par toute sorte de prodiges, et à l'endurcissement du cœur du pharaon, qui n'a d'autre but que de faire éclater ses signes au milieu des Egyptiens (3 : 20 ; 4 : 21 [2]; 10 : 1*b* [3]). Dans des gloses, qui se détachent facilement de leur contexte, il accentue, dans le sens de P, l'idée que ces miracles sont une démonstration de la puissance de Iahvé (7 : 17*a* ; 8 : 6*b* ; 9 : [14-]16, 29*b*). A sa rédaction doivent également être rapportées l'apparition, à côté de Moïse, d'Aaron, « le lévite » au sens religieux du terme, dans l'histoire des plaies de JE (voir, en particulier, 4 : 14-16, 27-31), et peut-être celle des prêtres dans le récit des préliminaires de la promulgation de la loi (19 : 22-24). On attribue aussi au Jéhoviste l'amplification haggadique 9 : 19-21, où, contre

[1] Cf. Gen. 10 : 16-18*a* et Ex. 3 : 8, 17, où la liste des peuples de Canaan a été aussi ajoutée par Rje ou par une main deutéronomistique.

[2] Ce verset est une répétition inutile de 3 : 19, « mit Steigerung des dort in Aussicht genommenen ins Providentielle » (Holzinger), et de 4 : 17. Les v. 22 et 23, qui se détachent aussi du reste, font l'effet d'un élément secondaire (JE[2]), emprunté au chap. 11, où il est question des premiers-nés des Egyptiens.

[3] Le v. 2 d'Ex. 10 dit que c'est pour que les Israélites racontent à leurs enfants et petits-enfants comment Iahvé a traité les Egyptiens. Bien qu'il soit en étroit rapport avec le précédent, il est préférable, croyons-nous, de l'en détacher pour y voir une glose deutéronomistique du genre de celles que nous avons indiquées p. 158 s., l'intérêt didactique et la sollicitude pour les générations futures étant un trait caractéristique de leur auteur.

toute vraisemblance, Iahvé conseille au pharaon, par la bouche de Moïse, de prendre des mesures de précaution pour faire échapper ses troupeaux à la grêle dont il est menacé, et se voit écouté par une partie des Egyptiens, dont les biens sont ainsi épargnés, ce qui est en contradiction avec le v. 34.

Relevons en passant que les prescriptions du second décalogue (Ex. 34) sur le pain levé, la graisse des victimes et la cuisson du chevreau, qui n'ont pas de parallèles dans le Livre de l'Alliance, ont été ajoutées par Rje 23 : 17-19 pour que chaque commandement de ce décalogue y ait son équivalent et paraisse ainsi comme une répétition d'une stipulation déjà énoncée [1]. Holzinger attribue à JE[s] Ex. 33 : 12*b*, 13, 17-23 et 34 : 6*b*-10. Au Jéhoviste paraissent remonter tout au moins, comme nous l'avons vu plus haut [2], 33 : 19 et 34 : 6*b*-9.

Dans les Nombres, le Jéhoviste pourrait bien avoir rédigé la longue intercalation qui interrompt, au chap. 14 (v. 11 à 20, 23 ou 25), le récit primitif de JE concernant les murmures du peuple après le retour des éclaireurs, et où Moïse intervient avec succès, en faveur d'Israël déjà condamné par Iahvé à périr de la peste. Ce morceau trahit son origine récente déjà par la citation d'Ex. 34 : 6*b*, 7 (v. 17 s.). C'est un pendant du texte élohistique secondaire Ex. 32 : 7-14 [3], avec lequel il est étroitement apparenté et qui a aussi été attribué à Rje; dans les deux fragments Iahvé promet à Moïse de faire de lui une grande nation, après avoir détruit Israël (Nomb. 14 : 12 et Ex. 32 : 10 ; cf. aussi Deut. 9 : 14), et il est fait appel à l'honneur de Dieu (Nomb. 14 : 13-16 et Ex. 32 : 11 s. ; cf. Deut. 9 : 28).

A côté de cela, Rje paraît avoir sensiblement modifié la forme primitive des oracles de Balaam, et avoir ici, comme dans l'histoire de Moïse, élevé une construction nouvelle avec l'aide de matériaux donnés. Déjà Driver ne tranchait pas

[1] Inversément Rje paraît avoir emprunté 34 : 18, 20*b* (sur la fête des pains sans levain) au Livre de l'Alliance (23 : 15) pour compléter le second décalogue.

[2] P. 384. — [3] Voir p. 382.

la question de savoir si les chap. 23 et 24 des Nombres appartenaient à J ou à E, ou s'ils étaient l'œuvre d'un rédacteur postérieur. Le Jéhoviste a su dissimuler à peu près la double origine de ces oracles en établissant entre eux une habile gradation : c'est ainsi qu'il a ajouté 23 : 13*b* pour dire qu'il n'est pas encore donné à Balaam de contempler tout le peuple, comme ce sera le cas plus loin (v. 28 ss. ; 24 : 1 s.). Wellhausen voit sa plume dans 23 : 23, glose qui interrompt le contexte en y introduisant une idée tout à fait nouvelle. On lui a aussi attribué la soudure 23 : 26 à 24 : 1 et les oracles complémentaires ne se rapportant pas à Israël (24 : 20-24) ; mais ces deux morceaux sont dus à une main plus jeune, de même que le second oracle du chap. 24 (v. 15-19).

Gunkel place Rje dans les derniers temps du royaume de Juda, mais il est le seul des critiques actuels à le faire descendre si bas. D'autres le reculent toutefois jusqu'après 621[1]. Steuernagel assigne comme *terminus a quo* à son travail les environs de l'an 700, date à laquelle il fixe l'achèvement de J et de E, et comme *terminus ad quem* le moment de la promulgation du Deutéronome, vers 621. Son œuvre n'a, en tout cas, pas été accomplie de très bonne heure ; car il a fallu que J et E fussent connus, remaniés et que E pût s'accréditer en Judée, après la chute de Samarie en 722. Ensuite la parenté de Rje avec D conduit à l'époque deutéronomique. Encore au temps de D, J et E existaient à l'état séparé, et ces documents ont été utilisés indépendamment l'un de l'autre pour la rédaction de la plus ancienne couche du Deutéronome. D'autre part Rje est indépendant de ce dernier, et D, de son côté, ne trahit pas son influence. Sa compilation a dû précéder de peu la découverte, en 621, du « livre de la loi. » On ne se trompera pas de beaucoup en supposant qu'elle a été rédigée vers l'an 625.

La complexité du *Deutéronomiste* est très sensible. Déjà le noyau législatif des chap. 12 à 26 est une œuvre composite,

[1] Kuenen, Stade, Wildeboer, Bertholet ; voir les arguments de ce dernier, qui ne sont pas sans valeur, *Deuteronomium*. Tubingue, 1899, p. 50.

coulée, il est vrai, dans un seul moule, mais renfermant des éléments disparates. Un phénomène assez curieux, c'est l'alternance du *tu* et du *vous* pour désigner Israël. On échappe difficilement à l'impression que ces lois, formulées tantôt au singulier, tantôt au pluriel, remontent en dernière analyse à des origines différentes. En outre, le désordre qui règne dans leur arrangement semble exclure l'idée d'une œuvre de première main. Enfin tel fragment, par exemple la loi de la royauté (17 : 14-20), paraît avoir été intercalé après coup; ce passage présente une particularité qui semble lui assigner une provenance à part : il est, en effet, le seul où se rencontre, à deux reprises, l'expression « cette loi-ci », étrangère au recueil 12-26, mais usitée dans les chap. 27-31. On ne se trompera pas, dès lors, en classant cette loi avec les portions secondaires du livre et en la considérant, par conséquent, comme une adjonction opérée dans le grand recueil de D.

Pour ces raisons déjà, et même en s'en tenant au corps central de 12-26, il paraît indiqué de substituer une désignation collective à une désignation individuelle et de voir dans D une école, et non pas un auteur isolé. Cette conclusion apparaît encore plus inévitable si l'on considère le reste du document en cause. On a vu que ce recueil est précédé de deux introductions ou exordes, écrits dans une langue et avec une terminologie semblables à celles du noyau central et empreintes du même esprit. Le premier (chap. 1-4) fait double emploi avec celui qui suit (chap. 5-11). Comment s'expliquer ces deux introductions symétriques et équivalentes l'une à l'autre ? M. Gautier indique brièvement les diverses suppositions auxquelles on a dû recourir. Examinons les bases sur lesquelles elles s'appuient et pour cela répondons à cette triple question : les deux discours parallèles renfermés dans les chap. 1-11 faisaient-ils, chacun pour ce qui le concerne, corps avec la thorâ elle-même, ou l'un des deux lui a-t-il été adjoint après coup, ou encore sont-ils l'un et l'autre postérieurs ?

Certains critiques croient retrouver l'auteur (ou les auteurs)

des chap. 12-26 dans l'un et dans l'autre exorde. C'est ainsi que Driver rattache, non seulement 5-11, mais aussi 1-4, sauf quelques interpolations, au Deutéronome primitif. Toutefois, l'existence de deux exordes différents dus au même auteur paraissant invraisemblable, Dillmann admet que 1-3 a bien été composé par le Deutéronomiste lui-même, mais sous la forme d'un exposé directement narratif. Il en est de même de 4 : 1-40, mais ce morceau aurait d'abord figuré à la fin de la loi. Il est douteux, en tout état de cause, que cette première partie ait eu déjà originairement la forme d'un discours, qui étonnerait à ce moment dans la bouche de Moïse.

Ce point de vue n'est plus soutenu que par quelques rares exégètes. Les critiques sont à peu près unanimes à attribuer les chap. 1-4 à un autre auteur que le corps même du livre, parce qu'ils présentent moins d'affinité que 5-11 avec 12-26. Kuenen voit dans la langue de ces premiers chapitres une imitation intentionnelle du style deutéronomistique. Selon M. Westphal, — qui, quoique rattachant l'introduction 5-11 à la thorâ, reconnaît que les quatre premiers chapitres font double emploi avec elle, — il est plus probable qu'un écrivain versé dans le code deutéronomique, et le sachant peut-être par cœur, a subi l'influence de son livre accoutumé. Cet auteur ne parle plus de « statuts et ordonnances », mais de « loi » dans le sens de code écrit, et non, comme c'est le cas dans 5-26, d'enseignement oral et vivant, donné par les prêtres (cf. 17 : 11 ; 24 : 8). Ensuite il se distingue de l'auteur de la loi ; le code est plus ancien à ses yeux ; il le regarde même comme de Moïse (4 : 44). Enfin il y a une incontestable solidarité entre les trois premiers chapitres, historiques, et les fragments de JE dans les Nombres, dont certains passages sont même reproduits mot à mot. D'accord avec les Nombres, leur auteur présente le peuple comme condamné à rester au désert à cause de sa désobéissance, pour que la vieille génération périt, tandis que Deut. 5 ss. suppose qu'elle vit encore quand le peuple entre en Canaan.

Si l'on doit voir dans ces premiers chapitres l'introduction d'un auteur subséquent, il est impossible d'admettre,

comme on l'a fait, que, « pour des raisons que nous ne pouvons plus discerner ni contrôler, l'auteur des chap. 12-26 aurait jugé bon d'accompagner son œuvre, tantôt d'une introduction, tantôt d'une autre, procédant chacune de la même source, mais s'adressant peut-être à des milieux différents. »

Le second exorde, en revanche, est si étroitement lié aux chap. 12-26 qu'il semble n'en pouvoir être détaché et former avec eux une œuvre unique. Aussi des critiques tels que Kuenen, Reuss, Budde, Bertholet ne l'en séparent-ils pas, non plus que M. Westphal, et M. Gautier incline à leur donner raison. Le noyau central ne semblant pas avoir pu se passer d'un préambule, d'une entrée en matière quelconque, les chap. 5-11 lui paraissent avoir dû jouer ce rôle, tellement ils sont en rapport intime avec le code proprement dit et portent les mêmes caractères. — Quel a été le but de l'auteur du premier exorde ? On suppose que, dans l'édition du Deutéronome qu'il avait en mains, il a mis en tête une introduction historique, puis a remplacé l'exhortation des chap. 5-11 par la rédaction plus courte du chap. 4, pour faire de la nouvelle loi une œuvre complète, formant un tout, se suffisant à elle-même, et indépendante de la narration historique de J et de E. Nous aurions ainsi dans 1 : 6 à 4 : 40 l'introduction d'un éditeur de D destinée principalement à remplacer les livres précédents du Pentateuque par la récapitulation de leur contenu, et l'auteur de cet exorde essentiellement narratif ne sera pas nécessairement celui du préambule du livre (1 : 1-5), qui forme la suscription et donne l'explication des discours commençant avec ce morceau.

Le fait que 5-11 se rapproche sensiblement plus que 1-4 de la loi elle-même par le ton et la manière de s'exprimer n'empêche pas plusieurs critiques, et non des moins compétents, de considérer aussi ces chapitres comme une adjonction postérieure : tel est le cas, en particulier, de Wellhausen, Cornill, Wildeboer, Valeton et Baudissin.

On conteste que la parénèse de ces chapitres soit de la

même main que la loi, avant tout parce que, exhortant Israël à garder les lois « que Jahvé *a* ordonnées » (voir par exemple 5 : 32) elle les suppose déjà connues. Kuenen a, il est vrai, essayé d'écarter cette difficulté par l'hypothèse que l'auteur de la thorâ a ajouté seulement plus tard l'introduction à la loi, et Dillmann par celle qu'il ne fait que répéter dans les chap. 12-26 des lois supposées déjà connues en Israël. Mais on a élevé une autre objection, plus difficilement réfutable, à la composition de cette introduction par l'auteur de la loi. Il est, a-t-on dit, difficile d'admettre que le législateur lui-même se répande en si longs développements sur des commandements, et sur l'obéissance qui leur est due, avant de les avoir énoncés, et qu'il ne soit pas plus pressé d'entrer en matière. Ces exhortations pour l'avenir, alternant avec la description des événements déjà accomplis, sont, il faut l'avouer, fastidieuses au possible ; M. Gautier lui-même a dû renoncer à en donner l'analyse. Une si abondante préface se comprend à tous égards mieux sous la plume d'un auteur étranger à l'élaboration et à la rédaction de la loi elle-même et qui l'a trouvée devant lui comme un tout déterminé et une quantité donnée. Wellhausen a expliqué l'identité de style que l'on a constatée dans le préambule parénétique et dans la loi, et que l'on a invoquée en faveur de leur composition par un même auteur, par le fait que le rédacteur de 5-11 aurait marqué les chapitres suivants de son empreinte.

Si la seconde introduction, comme la première, est étrangère au Deutéronome primitif, il ne reste rien de l'hypothèse citée par M. G., que le ou les auteurs de 5-11 et de 12-26 ont postérieurement, pour un motif ou pour un autre, séparé les deux moitiés de leur œuvre, que le noyau central a été mis en circulation sans son introduction originaire et que, pour combler cette lacune, un autre écrivain, animé, du reste, du même esprit, a composé le discours préliminaire des chap. 1-4. S'ensuit-il que le noyau 12-26 fût originairement dépourvu de tout préambule, que, dans deux milieux différents, on ait songé à combler cette lacune et qu'il faille voir dans ce fait la raison d'être de deux exordes indépendants l'un de l'autre,

de telle sorte que le code aurait été ainsi répandu avec deux cadres distincts, tantôt avec les chap. 5-11, tantôt avec les chap. 1-4? Nous croyons qu'on n'est pas absolument réduit à recourir à cette troisième supposition, due à Wellhausen, et aussi indiquée par M. G.

On s'accorde, en effet, à reconnaître qu'une introduction paraît indispensable et qu'un écrit indépendant comme la thorâ deutéronomique peut difficilement avoir commencé avec 12 : 1. Comme celui qui parle est évidemment Moïse et que la situation est celle du peuple d'Israël immédiatement avant le passage du Jourdain, il était nécessaire de le dire pour orienter le lecteur ; l'autorité mosaïque des lois et le moment de leur promulgation devaient être indiqués clairement d'une manière ou de l'autre. Dans ce cas le commencement du Deutéronome primitif manquerait : il a probablement eu une suscription plus détaillée que celle qu'on trouve maintenant 12 : 1 ; la teneur doit s'en trouver quelque part dans l'une ou l'autre introduction.

Deux critiques qui se sont spécialement occupés du Deutéronome, Staerk et Steuernagel, ont toutefois démontré que la question des rapports entre la loi et son introduction est plus complexe encore qu'elle n'est apparue jusqu'ici. Staerk se montre sceptique en ce qui concerne la distribution exacte des matières entre les deux exordes et la priorité de l'un par rapport à l'autre. Selon lui, il faut voir dans ces morceaux de D. comme dans les chap. 27-31, le résultat d'un processus littéraire long et compliqué. Il se contente de dire que 5-11 est *probablement* l'introduction primitive de la loi et qu'ici, comme, en général, dans le cadre de la loi, différentes mains ont été à l'œuvre. Indépendamment de Staerk, mais aussi sur la base de la séparation des paroles adressées aux Israélites, avec l'emploi du *vous*, ou à Israël, avec celui du *tu*, et d'un minutieux examen de leurs contextes respectifs, examen appuyé par une série de fines observations sur l'usage de la langue, Steuernagel est arrivé, de son côté, à la conclusion que, pas plus que la loi elle-même, son introduction ne peut être considérée comme homogène, de sorte qu'il s'agit d'opé-

rer une séparation *à l'intérieur* de chacun de ces documents, et non de l'un d'avec l'autre. Après quoi, Steuernagel détache nettement, pour le rattacher à la loi, le second exorde des quatre premiers chapitres. Selon Cornill on peut contester la légitimité de cette conclusion sur des points de détail, mais dans ses grandes lignes elle doit être tenue pour juste. Mais Cornill n'en soutient pas moins que l'introduction qui a été dès l'abord indispensable à la loi ne peut avoir été les chap. 5-11, parce qu'alors l'origine de 1-4 reste complètement inexpliquée. La juxtaposition de 1-4 et de 5-11 ne se comprend, selon lui, qu'en admettant deux éditions différentes et séparées de D comme formant la base du Deutéronome actuel. Nous avons vu qu'on peut cependant l'expliquer autrement.

M. Gautier reconnaît que la question se pose tout au moins de savoir si les deux discours des chap. 1-4 et 5-11 constituent chacun un tout homogène : « Il s'agit de rechercher si le chap. 4 a été composé en même temps que les chap. 1-3, ou bien si, indépendant à l'origine, il a été placé à leur suite ; il faut rechercher si le chap. 5 n'est peut-être pas un complément placé après coup en tête des chap. 6-11 ; il convient de se demander si la récapitulation historique 9 : 7 à 10 : 11 n'est peut-être pas une intercalation introduite au milieu du discours. Ces points-là, et d'autres encore de moindre importance, viennent forcément solliciter l'attention des exégètes. » Essayons de les élucider, ainsi que les questions de détail que M. G. signale à côté d'eux.

Le chap. 4 renferme des éléments hétérogènes. On y distingue quatre morceaux principaux : 1° une exhortation à la fidèle observation de la loi (v. 1-8) ; 2° une défense d'adorer Dieu sous forme d'images (v. 9-24) ; 3° une prédiction du châtiment et de la miséricorde de Dieu (v. 25-31) ; 4° la proclamation du Dieu unique, soit du monothéisme absolu (v. 32-40). Le premier morceau seul constitue une conclusion parénétique appropriée au coup d'œil historique qui précède. Le deuxième et le quatrième se font suite et doivent être rapprochés l'un de l'autre ; ce sont déjà des disserta-

tions théologiques sur des points spéciaux, que l'on considère comme des adjonctions encore antérieures à l'exil, tandis que les v. 25-31 sont envisagés comme un morceau exilique : les v. 29 à 31, qui font entendre la note de la consolation après la menace de l'exil, sont peut-être même d'une autre plume que les v. 25-28, qui renferment un appel indirect à la repentance ; l'expression « à la fin des jours » (dans la suite des temps), au v. 30, indique une rédaction tardive[1].

En outre, les v. 13 et 14, où il est question du Décalogue, font l'effet d'une parenthèse qui pourrait bien avoir été intercalée après coup dans son contexte, lequel traite non du contenu de la révélation, mais de la manière dont elle fut donnée. Ils supposent d'ailleurs 5 : 22, soit le dernier verset d'un texte dont nous serons aussi amené à reconnaître la postériorité par rapport au reste du chapitre dans lequel il a été inséré. Notons enfin que le v. 19, qui ajoute le culte des astres à celui des images taillées et qui pourrait facilement être supprimé, se distingue de ce qui précède et de ce qui suit par le changement du nombre comme par l'avertissement contre une nouvelle forme d'idolâtrie.

On peut trouver encore un indice de la rédaction tardive de la longue allocution parénétique 4 : 9-40, prise dans son ensemble, dans le fait qu'elle se borne, en somme, à répéter ce qui se trouve au chap. 5 et dans les menaces du chap. 28.

Les v. 41-43, sur les villes de refuge, étant une adjonction du rédacteur sacerdotal au texte primitif, le v. 44 : « C'est ici la loi que Moïse présenta aux enfants d'Israël, » qui renvoie à 1 : 1-5 et qui fait double emploi avec le v. 45, aurait fait immédiatement suite au v. 8, pour introduire la loi proprement dite.

La postériorité du ch. 5 par rapport à ceux qui le suivent et son caractère supplémentaire ressortent du fait que, 6 : 1, nous avons une nouvelle suscription, et depuis 6 : 2 le singulier pour plusieurs chapitres, tandis qu'au chap. 5, c'est le

[1] Les v. 27 et 28, qui montrent les Israélites punis par où ils ont péché, en étant obligés de servir des idoles « au milieu des nations », se retrouvent presque textuellement 28 : 36 et 37, dans une péricope également exilique.

pluriel qui est employé ; enfin ce chapitre se distingue de ce qui suit par l'idée d'un certain parallélisme entre la législation de l'Horeb, c'est-à-dire le Décalogue, et la législation des plaines de Moab, qui sont entre elles dans le rapport de la *lex implicita* et de la *lex explicita*. On a relevé comme anormal le fait qu'au v. 5, Moïse prend déjà par anticipation le rôle de médiateur entre Iahvé et le peuple effrayé par le feu du Sinaï, rôle qui lui est conféré seulement aux v. 23 ss. Ensuite le v. 20 ne parle que de la voix de Iahvé, et non de ses paroles ; il est donc bien possible que, comme Steuernagel le suppose, les v. 5-22, qui reproduisent le texte du Décalogue, soient une intercalation semblable à celle que forme 9 : 7*b* à 10 : 11.

Bien que ce dernier morceau, sur lequel M. G. attire aussi notre attention, fournisse la base du jugement qu'Israël est un peuple au cou raide (v. 6, 7*a*), il donne un récit beaucoup trop circonstancié pour avoir fait, à l'origine, partie d'une parénèse. Le fragment narratif 9 : 7*b* à 10 : 11 est évidemment un hors-d'œuvre dans son contexte. Selon Horst, il aurait figuré à l'origine — à partir de 9 : 9 seulement — avant 1 : 6, et là il aurait été précédé d'un récit aujourd'hui disparu de la révélation de Iahvé en Horeb, récit du genre de celui du chap. 5, qui n'a pu lui-même former le commencement du premier exorde, 5 : 3 (sur la génération du Sinaï) contredisant la manière de voir de 1 : 35 et 2 : 14 ss. Dillmann opère le même déplacement, mais seulement pour 9 : 25 à 10 : 11. Bertholet se range à l'opinion de ces deux critiques, en se fondant sur la ressemblance qu'il y a entre 9 : 7 ss. (jusqu'à 10 : 9) et 1-3, non seulement pour le fond, mais aussi au point de vue de la langue. Steuernagel objecte au déplacement de cette récapitulation historique qu'il n'y a pas de raison pour éloigner l'introduction à 1-3 de sa place actuelle et la mettre à un endroit où elle ne s'adapterait que partiellement au contexte. L'idée d'insérer la première à celui qu'elle occupe doit avoir été suggérée par le rappel au souvenir du peuple de la manière dont il avait excité la colère de Iahvé dans le désert. Le commencement (9 : 7*b*) en est mar-

qué par l'apparition d'un pluriel qui contraste avec le singulier du v. 7*a*.

Mais il y a plus : ce fragment a été amplifié et mis en désordre. Le v. 10 fait double emploi avec le v. 11 ; les v. 13 s. coupent le fil des idées en parlant de l'intention de faire de Moïse un grand peuple à la place d'Israël sans qu'il soit plus question de cela dans la suite. Il faut les placer après le v. 21, ou plutôt y voir une glose, indiquée par la répétition de « Iahvé me dit » (cf. v. 12), et qui a peut-être appartenu au discours primitif qui s'interrompt 9 : 7*b*. Le v. 21 devrait aller avant le v. 18, la mise en pièces du taureau ayant précédé l'intercession de Moïse sur la montagne. Ensuite il faut retrancher du texte primitif les v. 22-24, qui interrompent le contexte en indiquant, au milieu des événements de l'Horeb, des exemples de rébellion de la suite du voyage dans le désert.

Le caractère spécial du morceau a entraîné, en outre, l'adjonction de notices historiques proprement dites (10 : 6-9), qui sont un appendice postérieur. Comme nous l'avons vu [1], la première (v. 6 s.) est un fragment élohistique, inséré par erreur à sa place actuelle et ne faisant pas corps avec le reste du récit. La seconde (v. 8 s.), sur le choix et les attributions des lévites, n'est toutefois pas séparée du reste par Bertholet, qui rapporte tout le morceau au rédacteur deutéronomistique.

Enfin les v. 10 et 11 du chap. 10, laissés de côté par ce critique, sont tout à fait isolés. Il nous paraît difficile d'en faire abstraction, mais ils seraient mieux à leur place au commencement du chapitre. On a aussi supposé que le v. 10 récapitulait 9 : 18 ss. pour pouvoir rattacher à 10 : 5 l'ordre du départ de l'Horeb (v. 11). On y a vu encore la suite de 9 : 13 s. ; les quatre versets seraient une version parallèle du récit principal, caractérisée par la mention du plan de Iahvé en ce qui concerne l'élévation de Moïse.

Indépendamment de ces amplifications et adjonctions,

[1] P. 150.

M. G. signale, dans le premier exorde, un certain nombre de remarques géographiques ou ethnographiques qui coupent le récit (2 : 10-12, 20-23 ; 3 : 9, 11, 13*b*, 14). Elles nous apprennent que les Emim, « peuple grand, nombreux et de haute taille, » habitaient autrefois le pays dévolu à Moab ; que le désert d'Edom, Séir, était en possession des Horiens, — hommes des cavernes, correspondant aux Troglodytes des Grecs ; qu'une autre race de géants, les Zamzummim, occupaient le territoire échu aux Ammonites ; que les pères des Philistins prirent la place des Avviens ; que les Sidoniens donnent à l'Hermon le nom de Sirion, et les Amoréens celui de Senir ; qu'on appelait le royaume d'Og, en Basan, le pays des Rephayim ; que le lit de ce monarque, soit son sarcophage de basalte, est conservé à Rabbath-Ammon ; que la contrée d'Argob, jusqu'à la frontière des Gueschuriens et des Maacathiens (au pied de l'Hermon), fut conquise par Jaïr, fils de Manassé, qui donna son nom aux bourgs de Basan [1].

L'indication du contenu de ces notes suffit à montrer combien elles font contraste avec le reste du discours, dont elles coupent le fil. Aussi ne pouvons-nous admettre avec M. G. qu'elles ne soient pas d'une autre main que le reste. Elles ont, au contraire, été introduites après coup dans le texte par une plume savante pour instruire le lecteur. Ce ne sont pas, au reste, les seules intercalations de ce genre que l'on trouve dans le Pentateuque : Nomb. 13 : 29, une note apparemment étrangère au texte primitif ajoute au rapport des éclaireurs envoyés par Moïse, rapport qui ne fait allusion qu'aux Anakites : « Les Amalécites habitent la contrée du midi ; les Héthiens, les Jébusiens et les Amoréens habitent la montagne, et les Cananéens (au sens restreint du mot) près de la mer et le long du Jourdain. » Nomb. 14 : 25*a* se trouve aussi l'indication, également étrangère au contexte, que les

[1] D'après Nomb. 32 : 41. Cf. Jug. 10 : 3 s., où le juge Jaïr est rattaché à Galaad ainsi que ses bourgs (id. 1 Rois 4 : 13 pour Jaïr, fils de Manassé), et 1 Chr. 2 : 22, qui attribue à Jaïr vingt-trois « villes » en Galaad. Il y a donc, sur les possessions de Jaïr, trois traditions, dont la troisième paraît coordonner les deux premières.

Amalécites et les Cananéens habitent dans la vallée. Enfin dans le Deutéronome lui-même (34 : 2 s.), une glose assez semblable indique les différentes parties du pays de Canaan que Iahvé fit voir à Moïse [1].

Dans Deut. 1-11 maintes autres petites adjonctions ne font qu'embarrasser le texte et en rendre la lecture plus pénible ; nous les indiquerons d'après Marti, qui les a fait imprimer, comme les précédentes, en caractères gras, pour les distinguer du reste, dans la traduction du Deutéronome de la 3e édition de l'*Ancien Testament* de Kautzsch. 1 : 1*b*, depuis « dans la steppe », contredit l'indication qui précède sur l'endroit du départ de Moïse. C'est probablement une glose se rapportant au v. 2 et introduite pour déterminer d'une manière plus précise la route dont il est question. Le v. 2 est lui-même une glose marginale se rapportant aux v. 6-19 et destinée à indiquer la durée du voyage d'Horeb à Kadès-Barnéa; si l'on veut la conserver dans le texte, il faut la placer peut-être après le v. 19. Les v. 36-38 sont une adjonction tendant à affaiblir la portée du jugement général énoncé au v. 35, en indiquant une exception, sans tenir compte que, auparavant, il n'était pas question de l'obéissance de Caleb; Moïse seul reste ferme (v. 29), et cependant c'est lui seul, sans Caleb et Josué, qui doit payer pour les autres [2]. Dans ce contexte, la faveur accordée à Josué et à Caleb, et non à Moïse, apparaîtrait comme un pur arbitraire. Le v. 46, qui parle d'un long séjour à Kadès aussitôt après l'incident des espions, est une glose en contradiction avec 2 : 1, 14, et brise l'étroite connexion qu'il y a entre 1 : 45 et 2 : 1, connexion d'après laquelle, malgré toutes leurs lamentations, les Israélites n'en doivent pas moins s'acheminer tout de suite dans la direction de la mer Rouge.

Dans 3 : 8, « de l'autre côté du Jourdain » est en contradiction avec les v. 20 et 25, qui indiquent l'ouest de ce fleuve;

[1] Gunkel attribue aussi à une main postérieure les notices archéologiques de Gen. 12 : 6*b* et 13 : 7*b* : « Les Cananéens (et les Phérésiens) étaient (habitaient) alors dans le pays. »

[2] Il est à noter que dans D, comme déjà dans J, Moïse n'est jamais défaillant.

la fin du v. 10, depuis « et Edréi[1] » a aussi été ajoutée. Les v. 15-17 sont une répétition des versets 12 et 13. Le v. 21 est une adjonction (déplacée) au v. 28, laquelle fait accomplir à Moïse un ordre relatif à Josué avant de l'avoir reçu, avant même d'être sûr qu'il ne conservera pas lui-même la direction du peuple. 4 : 46-49 est une glose composée de pures réminiscences des chap. 1-3.

5 : 23, les chefs de tribus et les anciens ont été indûment introduits dans le texte, qui, partout ailleurs, parle du peuple entier. 6 : 1-3, la suscription primitive se réduisait à ces simples mots : « Voici la loi » ; ce qui suit est composé d'éléments très divers : le reste du v. 1 rappelle 5 : 31, le v. 2, 6 : 20-25 et le v. 3, 5 : 27. 7 : 22 dit le contraire de 9 : 3 et ne convient pas dans le contexte des v. 20 ss. ; c'est une glose insérée pour accorder la parole de Iahvé avec une tradition plus ancienne, répondant mieux à la réalité (cf. Ex. 23 : 29 s. ; Juges 2 : 21 ; 3 : 2). 8 : 1 est une introduction secondaire du chapitre qui opère uniquement avec des formules bien connues et n'est pas en rapport étroit avec ce qui suit. 9 : 4*b* est une glose absente des Septante et empiétant sur le v. 5. 10 : 22 est de même une glose, le v. 21 ayant en vue de tout autres grandes actions de Iahvé qu'une simple augmentation du peuple. 11 : 18-21 est la répétition presque textuelle de 6 : 6-9 ; l'indication géographique du v. 30 est étrangère au texte original ; enfin 11 : 26-28, 29 s. serait mieux à sa place après la législation (cf. 28 et 27 : 11-26).

M. Gautier fait ressortir que la *fin*, comme le commencement du Deutéronome, se compose d'éléments assez variés. Le chap. 27, qui renferme le programme d'une solennité destinée à sanctionner publiquement l'observation de la loi par une série de bénédictions et de malédictions, est un morceau d'une teneur très particulière : malgré sa parenté d'esprit avec le reste du livre, il ne se rattache pourtant à aucune portion du document D, sauf peut-être à 1 : 1 à 4 : 40, et,

[1] Cf. Nomb. 21 : 33, la glose rapportant la défaite d'Og, de Basan, qui sortit pour combattre Iraël jusqu'à Edréi.

dans ce chapitre, les v. 9 et 10, isolés entre deux prescriptions particulières, paraissent étrangers au contexte et devoir être considérés comme un morceau plus ancien formant la transition du chap. 26 au chap. 28. De plus ce chapitre est tronqué, l'énoncé des bénédictions, qui devrait faire pendant à celui des malédictions (v. 15 ss.), ayant disparu.

Reprenons ces observations de M. G., en poussant plus à fond l'analyse des éléments de ce chapitre, qui ne se rattache ni à ce qui précède ni à ce qui suit, sépare arbitrairement la loi des sanctions que l'alliance entraîne après elle, et serait mieux à sa place après le chap. 28 et même le chap. 30 (cf. 27 : 2 et 31 : 3). Il se compose d'éléments hétérogènes : les v. 2-8 n'ont pas de lien avec les suivants; de même que dans les chap. 1-4, la loi y est considérée comme un document à part déjà existant ; ces versets sont donc de même origine, mais il est difficile de dire où était leur place primitive. Ils devaient revêtir d'abord une forme plus brève, car ils renferment des répétitions : les v. 4*b* et 7*b*, 8 sont un doublet des v. 2 et 3, tandis que les v. 5-7*a* doivent, nous l'avons vu, être éliminés comme ressortissant à E. A ces derniers doit sans doute être rattachée la mention de l'Ebal, indûment indiqué, dans le v. 4, comme lieu pour dresser les pierres de la loi ; elle ne se comprendrait pas sous la plume du Deutéronomiste. Les v. 11-13, qui font allusion à 11 : 29 (bénédictions sur le Garizim et malédictions sur l'Ebal) peuvent provenir, comme le morceau ordonnant d'inscrire la loi sur des pierres dressées après le passage du Jourdain, de l'auteur deutéronomistique auquel nous devons les chap. 1-4. Quant aux v. 14-26, ils doivent être détachés de ce qui précède ; ils contredisent, en effet, le v. 12, qui désigne, entre autres tribus, celle de Lévi, pour bénir le peuple, et non pour le maudire, comme le font exclusivement ses membres au v. 14 en s'adressant à tout Israël. Les malédictions ne font allusion qu'à quelques commandements particuliers de la thorâ deutéronomique, en passant sous silence ses commandements généraux, tandis qu'elles mentionnent des prescriptions propres au Livre de l'Alliance et surtout au Code

sacerdotal. Il résulte de ce fait que ce morceau a été composé très tard, probablement par le dernier rédacteur de l'Hexateuque, qui aura donné au chapitre sa forme actuelle. Malgré son caractère composite, que font ressortir les trois suscriptions qu'il contient (v. 1, 9 et 11), ce chapitre n'est cependant pas sans présenter une certaine homogénéité : on a relevé le fait que les quatre morceaux différents qui y ont été réunis, ont tous pour but d'inculquer la loi dans les esprits.

Le chap. 28, dit M. G., a, comme péroraison, la même importance que les chap. 5-11 ont à titre d'exorde. Il présente avec ces derniers une affinité marquée ; on ne peut donc guère l'en séparer, et l'appréciation qu'on formulera sur eux sera valable aussi pour lui. Si, par conséquent, l'on envisage 5-11 comme l'introduction naturelle aux chap. 12-26, on verra de même dans le chap. 28 (relié à 26 : 19 par 27 : 9, 10) la conclusion proprement dite de l'œuvre.

Entrons un peu dans le détail des questions posées par ce chapitre ; il offre une grande analogie avec Lév. 26, qui est aussi un morceau terminal. Les critiques s'accordent à admettre que, de même que la thorâ n'a pu commencer avec une suscription aussi brève que 12 : 1, elle doit avoir contenu, à la fin, des malédictions à l'adresse de ceux qui désobéiraient à ses ordonnances. Seulement ceux d'entre eux qui ne rattachent pas 5-11 à la forme primitive du Deutéronome, estiment que ces malédictions étaient bien moins étendues que celles de notre texte actuel, qui les ont remplacées à un moment donné et que nous avons dans deux manipulations. Un fait certain, c'est que ces dernières ont été allongées et que notre chapitre ne peut s'être rattaché à 5-11 que sous une forme plus courte. Le noyau en est certainement préexilique, mais certaines tournures de phrases qui rappellent le style de Jérémie, l'accent mis sur la violation de la loi qui est envisagée comme presque certaine, enfin des allusions transparentes à l'invasion babylonienne, aux misères du siège et aux souffrances de l'exil, sont autant d'indices de la composition tardive d'une partie de son contenu.

Les malédictions des v. 47-68 sont en tout cas une amplification postérieure; on y constate une gradation bien marquée et sans doute intentionnelle sur celles qui précèdent. Et cet appendice lui-même n'est pas homogène : les v. 58-61 (plaies et maladies) paraissent former un groupe à part et les v. 62 s. (Israël réduit à un petit nombre) se distinguent du contexte par l'emploi du pluriel. On trouve, d'autre part, déjà dans les malédictions des v. 15-46 un passage supposant l'exil (v. 36, 37 ; cf. 4 : 27, 28) et l'on a de fortes raisons pour croire que toute la péricope allant du 25*b* au v. 37, ou même au v. 42, est une adjonction exilique (cf. v. 32 et 36). Le discours fondamental de ce chapitre serait ainsi ramené aux v. 1-25*a* et 43-46, avec une série de malédictions et une série de bénédictions à peu près parallèles.

Les chap. 29 et 30, dit encore M. G., sont la continuation du chap. 28, mais ne forment pas avec lui un tout homogène. Le même thème y est repris, développé à nouveau et résumé dans un morceau final manifestement inspiré par la fin du chap. 11 (appel à l'obéissance et à la fidélité). Nous ferons aussi quelques remarques à leur sujet : plus encore que le chapitre précédent, ils se placent d'emblée sur le terrain de l'infidélité. Le chap. 29 fait voir la dévastation de Juda comme un fait accompli, — au moins à partir du v. 22, où il passe de l'individu au peuple arraché à son pays et jeté sur la terre étrangère « comme on le voit aujourd'hui, » — et c'est le pardon de Iahvé et le retour final du peuple qui font l'objet de la première partie du chap. 30 (v. 1-10). « Cette note de consolation et d'espérance, dit à ce propos M. Westphal, sonne étrangement au milieu d'un livre qui apporte au peuple d'Israël une constitution que l'on n'a pu encore transgresser ni accomplir, puisqu'elle est toute nouvelle et que les conditions sont à peine posées. » Nous avons là évidemment un petit discours de consolation quelque peu postérieur, qui date du moment où l'on commençait à entrevoir le retour en Palestine, contrairement au point de vue exprimé dans le chap. 29, où il est dit, v. 29, que « les choses cachées sont à Iahvé notre Dieu », c'est-à-

dire que la manière dont Dieu réalisera dans l'avenir son plan, connu et révélé par la loi, et, malgré l'infidélité d'Israël, accomplira son œuvre de salut, lui appartient, est son affaire. Nous avons ici, comme dans 4 : 29-31, des promesses adressées directement aux exilés.

« Au chap. 31 : 1-13, 16-22, 24-30 nous avons encore des fragments deutéronomistiques, puis au chap. 32 le cantique de Moïse, que D a incorporé à son œuvre. La provenance de ces divers morceaux doit également faire l'objet de recherches spéciales. » Essayons d'en déterminer l'origine : nous avons probablement dans 31 : 9-13 la fin du Deutéronome proprement dit. Il est dit dans ces versets que Moïse écrivit la loi et la remit aux prêtres et aux anciens pour être lue tous les sept ans, lors de l'année de relâche, à la fête des tabernacles. On les a attribués, ainsi que les v. 24 ss. (ordre donné aux lévites de mettre le livre de la loi à côté de l'arche comme témoin contre Israël infidèle) au même auteur (exilique) que 1 : 6 à 4 : 40, auteur pour lequel le code deutéronomique est de Moïse et le livre de la loi est dès longtemps existant. Marti fait toutefois des v. 9-13 la suite de 3 : 28 : « Donne tes ordres à Josué », et croit qu'au v. 9 il y avait d'abord Josué à la place des prêtres (auxquels Moïse remet la loi) : dans ce cas, ils seraient une excellente continuation des v. 1-8, qui, d'après Kuenen, témoigneraient aussi d'une origine commune avec les chap. 1-4. Selon Cornill, les v. 1-8 n'auraient été insérés que plus tard, pour rattacher le Deutéronome au reste du Pentateuque et au livre de Josué. Il n'y avait aucun motif de faire allusion au successeur de Moïse dans le Deutéronome. M. G. attribue à E les v. 14, 15 et 23 et il semble bien qu'il faille les rattacher à cette source, à cause de leurs rapports avec Ex. 33 : 7-11. Ils constitueraient ainsi un parallèle antédeutéronomique des v. 1-8 ou plutôt de Nomb. 27 : 18-23 (P). On a cependant voulu leur donner la même destination qu'aux v. 1-8.

Les v. 16-22 (violation future de l'alliance) ont été ajoutés en vue de l'insertion du cantique de Moïse, — qui ne peut être que le poème du chap. 32 et en aucun cas celui du

chap. 33, — dans le Deutéronome déjà achevé ; ils auraient fait partie d'une source particulière plus jeune que JE. Il en a été de même des v. 28-30. Les v. 24-27 sont probablement un peu plus anciens; ils introduisent, en parallélisme avec les v. 9 et 10, les lévites comme gardiens de la loi.

Quant au « cantique » dit de Moïse, il suppose non seulement Osée et Esaïe (v. 12, 31, 39), mais Jérémie, Ezéchiel, dont il reflète la théologie, et le 2e Esaïe : c'est un compendium de la prédication prophétique. C''était à l'origine avant tout un cantique de consolation, qu'on a pu rapprocher de l'oracle nationaliste d'Habacuc. Il paraît avoir été approprié au rôle qui lui est assigné dans le Deutéronome, à savoir de servir de témoin contre le peuple, par l'adjonction d'un certain nombre de gloses faisant ressortir la protection de Iahvé, la culpabilité d'Israël, la rigueur du châtiment qui le frappera, et dont plus d'une porte visiblement la marque deutéronomistique (v. 5, 6, 7*b*, 11, [14], 16-18, 22, 24, 25*b*, 29, 32, 36-39[1]). 32 : 45-47 ne paraît pas se rapporter au cantique ; on y a vu la fin du Deutéronome d'alors.

Dans le chap. 34, qui fait suite aux derniers chapitres des Nombres aussi bien qu'au reste du Deutéronome, certains critiques attribuent les v. 10-12, dont nous avons déjà dit un mot après M. G.[2], aux parties secondaires de ce livre, et dans cette courte péricope, les v. 11 et 12 font l'effet d'être d'une autre plume, plus récente, que le v. 10 ; car ils font dériver le caractère unique de Moïse non de sa qualité de prophète, qui a pu voir Dieu face à face (cf. Ex. 33 : 11 ; Nomb. 12 : 6-8), mais des miracles qu'il lui fut donné d'accomplir.

Malgré tous ces éléments différents, conclut M. G., on retrouve partout, chez le Deutéronomiste, les mêmes caractères, le même ton parénétique, les mêmes préoccupations et aspirations, et l'on peut dire à juste titre qu'il réalise l'unité dans la variété.

[1] Voir Max Löhr, *Das Lied des Moses* nach Form und Inhalt untersucht. *Protest. Monatshefte*, 1903, p. 1-31.

[2] P. 157.

UN VIEUX LIVRE DE CONTROVERSE

PAR

J. CART

Dans notre heureux pays, — comme, du reste, dans bien d'autres, — se rencontrent encore des maisons qui, depuis un temps quasi immémorial, ont vu naître et mourir les membres de la même famille. Sous ce toit vénérable, rien n'a jamais changé. Les générations successives ont pieusement respecté ce que les précédentes avaient recueilli. Rien d'étonnant donc à ce que ces vieux murs recèlent parfois des richesses dont les divers propriétaires n'ont pas toujours soupçonné l'existence. Richesses très relatives, sans doute, mais qui toutes, et chacune à sa manière, contribuent à faire revivre un passé que le temps travaille à rendre toujours plus obscur.

L'été dernier, dans une de ces vieilles demeures, espèce de petit château, le décès du dernier propriétaire ayant nécessité une revue générale de l'immeuble, me mit en présence d'un livre vieux de près de trois siècles, mais que les rongeurs avaient respecté et qui, dès l'abord, excita ma curiosité. Voici le titre de ce volume ; je le donne *in extenso*.

« Le *Prosélyte évangélique*. Livre auquel le vrai christianisme est très clairement démontré par la Parole de Dieu contre la tradition des hommes, par GILLES GAILLARD, écuyer d'Aix, habitant Orange. Le tout divisé en deux parties. Seconde édition revue et augmentée par l'Autheur. A Genève. Chez Pierre Chouet. MDCXLII. »

Ce petit in-12° renferme 875 pages de texte, sans compter des épîtres dédicatoires, une table des matières et une autre mentionnant les « choses remarquables » contenues dans le livre.

* * *

Voyons d'abord qui était Gilles Gaillard qui se donne le titre d'écuyer, — titre souvent donné à de simples gentilshommes ou à des personnages anoblis. — La *France protestante* le qualifie de sieur de Lamotte-Lussan. Né probablement vers l'an 1600, il appartenait à une branche catholique de la famille de Michel Gaillard, sieur de Longjumeau, gentilhomme huguenot (1561). Cette branche catholique s'était établie à Aix en Provence où Gilles naquit. En 1630, il passa au protestantisme et se retira à Orange où, dans la suite, il occupa une place de pasteur. En 1639, il épousa Catherine de Colla, fille du président du parlement d'Orange, dont il n'eut pas d'enfants. On ignore la date de sa mort.

A cette époque, Orange appartenait encore à la maison de Nassau. Le prince Maurice en avait fait l'une des places les plus fortes de l'Europe. Bien que Louis XIV s'en soit emparé déjà en 1660, elle ne fut positivement réunie à la France qu'en vertu des traités d'Utrecht en 1713.

Lorsque Gilles Gaillard vint au monde, la France vivait sous le régime de l'Edit de Nantes (1598-1685) ; mais la situation des réformés était, par moments déjà, bien difficile. Henri IV ne se montrait pas toujours favorablement disposé à l'égard de ses anciens coreligionnaires, victimes trop souvent de vexations et d'injustices. La mort du roi en 1610 devint donc le signal de la reprise des guerres religieuses. Le règne de Louis XIII fut troublé par de graves événements politiques, par des combats au dedans et des guerres au dehors. Pour réduire les réformés qui s'étaient organisés en république (1621), le roi, d'accord avec Richelieu dont la politique exigeait l'anéantissement de la Réforme et la constitution de la France en un seul Etat, le roi, disons-nous, rassembla une armée dont les opérations contribuèrent à at-

teindre le but poursuivi. Cela arriva, on le sait, dans les dernières années de la vie de Louis XIII et de celle du Cardinal.

On se demande, avec une curiosité bien naturelle, ce que pensaient des circonstances de leur temps des hommes tels que Gilles Gaillard et tant d'autres de ses contemporains? Le silence, que généralement ils gardent sur ces graves sujets, semble être chez eux l'indice d'une extraordinaire puissance d'abstraction. C'est ainsi que, dans le *Prosélyte évangélique*, on ne rencontre aucune allusion directe aux événements du temps. Ce livre de grande érudition et de discussion serrée, aurait aussi bien pu voir le jour dans une période de calme absolu. On sent que, pour l'auteur, le sujet traité est la grande, l'unique affaire. Les bruits du monde viennent expirer à la porte de son cabinet de travail.

A cette époque si fort troublée, des écrivains comme Gilles Gaillard étaient, non pas des théologiens de profession, mais de simples laïcs. Au commencement du siècle, le célèbre Duplessis-Mornay lui-même n'avait-il pas écrit un traité sur l'*Eucharistie*, la grande question débattue entre catholiques et protestants? Avant d'être pasteur, Gilles Gaillard avait conquis le grade de docteur en droit et la composition de son ouvrage précéda de quelques années son entrée dans le ministère pastoral.

Quels hommes que ces hommes! Quelle force de conviction chez eux! Quel besoin intense de confesser leur foi! Quel ardent désir de la faire partager à d'autres! Quelle trempe d'esprits et de caractères!

* * *

Le livre de Gilles Gaillard s'ouvre par une Epître datée d'Orange 1er avril 1635[1] et adressée à « Messire François Vallée, seigneur de Chenaille, chevalier, conseiller du roi et président au bureau de Messieurs les Trésoriers généraux de France en la généralité de Paris. »

[1] Cette date est aussi celle de la première édition du *Prosélyte*. Imprimée à Orange, chez Etienne Voisin.

Ce personnage, assez considérable si l'on en juge par ses titres, était lui aussi un prosélyte et Gaillard lui rend le témoignage qu'il a « préféré la noblesse de l'Eglise de Dieu à la noblesse de la chair. » Si lui-même, Gaillard, a eu à combattre « contre sa propre chair, contre Satan et ses suppôts, contre le monde et contre le mensonge, » il en a été de même de François Vallée, mais l'un et l'autre ont été rendus « victorieux par la grâce du même Esprit. »

François Vallée habitait ordinairement, avec ses deux filles, sa terre de Semallé (près d'Alençon). Il mourut en 1647, à l'âge de soixante-dix ans, à Paris, et il fut inhumé à Charenton.

Après cette épître, vient un « Avertissement à Messieurs les docteurs romains », où l'auteur invite ces derniers à examiner son livre avec sincérité, à réfuter ce qu'ils pourront, à ne pas procéder à cet examen « par des actions de feu et de colère. » Ces Messieurs ont-ils répondu à l'invitation de l'auteur? Ont-ils lu son livre? C'est possible! Tout au moins, l'exemplaire que possède la Bibliothèque nationale, à Paris, a-t-il été entre les mains d'une congrégation de moines, si l'on en juge par cette suscription : « *Ex libris recollectorum conventus parisiensis,* » c'est-à-dire des frères mineurs de l'ordre de Saint-François, introduits à Paris en 1603.

* * *

Le *Prosélyte évangélique* avait été condamné par le parlement d'Aix, mais le synode provincial du Dauphiné s'employa en sa faveur en écrivant à l'Eglise de Paris et au député général des Eglises réformées. Dans une lettre à l'auteur qui avait provoqué « ses charitables avis », le synode déclara que les pasteurs commis à l'examen du livre, n'ont rien trouvé qui ne « soit conforme à la confession de foi des Eglises du royaume. » C'est ce dont le pasteur Sylvius, de l'Eglise d'Orange, devait informer Gaillard en l'exhortant à demeurer « inébranlable en la confession de la vérité. » Les députés au synode national étaient en outre chargés de la « recommandation soigneuse de cette affaire. »

L'extrait des Actes du Synode du Dauphiné réuni à Vinsobres, le 21 juin 1635, porte les signatures suivantes : Bouteroue, modérateur, Piffard, adjoint, De la Croix, recueillant les actes, et Dubeuf, secrétaire.

Le modérateur, Denis Bouteroue, paraît avoir été un homme distingué. Il avait fait ses études à Genève. Pasteur dans le Dauphiné, il était très considéré dans les Eglises. Il eut à soutenir de fréquentes discussions avec des orateurs et des écrivains catholiques[1].

Dans la lettre qu'il adresse à Gilles Gaillard, le synode se réjouit de son « heureuse conversion à la profession de l'Evangile » et il l'encourage à supporter « l'injure qui lui est faite en haine de la vérité. » Il promet d'employer « cordialement tout ce qui sera en son pouvoir pour maintenir la liberté de la confession de foi. » Cette lettre des pasteurs et des anciens de la province du Dauphiné, assemblés en synode, est vraiment très fraternelle. Elle porte les signatures déjà reproduites.

* * *

Le livre de Gilles Gaillard, qui a été reçu avec tant de faveur par les représentants des Eglises réformées et qui a eu plusieurs éditions, est donc, comme je l'ai dit, un livre de controverse. La première partie traite des points controversés en général, et la seconde de ces mêmes points, mais en détail. L'auteur polémise d'abord contre ce qu'il appelle la *Tradition des hommes*, soit, dans l'espèce, le catholicisme romain. Il semble qu'il ait, en premier lieu, voulu se rendre exactement compte des raisons qui l'ont déterminé lui-même à embrasser le protestantisme. Il est évident qu'il connaissait à fond la matière qu'il traite avec une ampleur et une force d'argumentation qui, dans une certaine mesure du moins, rappellent les modèles du genre chez Calvin et Viret.

Lorsque le livre du *Prosélyte évangélique* m'est tombé entre les mains, je n'éprouvai pas d'abord un bien vif désir

[1] *La France protestante.*

de le lire. Je craignais de me trouver en présence d'une compilation lourde, indigeste, d'une dissertation pleine de subtilités et d'arguties. Une fois cette lecture entamée, je n'ai posé le volume qu'au dernier mot de la 875e page. Si, par aventure, quelqu'un me demandait : qu'est-ce que ce gros volume a bien pu vous apprendre ? Je répondrais qu'il m'a appris beaucoup de choses — que je savais déjà, à la vérité, — mais que je sais mieux encore.

Sans doute, le *Prosélyte* est un de ces ouvrages que, de nos jours, on ne lit plus, à moins d'y être amené comme j'y ai été moi-même : affaire d'occasion ou de goût. Et cependant les questions étudiées ici n'ont point vieilli parce qu'elles sont de tous les temps. La lutte entre le protestantisme et le catholicisme peut revêtir des formes plus douces qu'elle n'en avait au XVIIe siècle ; le ton de la discussion peut être parfois plus châtié, plus amène ; le fond restera le même et je ne sais si la multitude des ouvrages de controverse publiés depuis les jours où Gilles Gaillard écrivait son *Prosélyte évangélique*, ont eu, en fait, une valeur intrinsèque plus considérable que ce dernier livre ? L'éditeur, — qui n'était peut-être que l'auteur lui-même, — ne s'avançait donc pas trop en disant que le vrai christianisme y était « solidement établi et le papisme clairement réfuté. » Et nous n'avons pas là seulement l'œuvre d'un polémiste habile et bien renseigné, mais encore celle d'un théologien qui s'est appliqué à composer un traité de dogmatique réformée, conçue et exposée selon la plus pure formule calviniste.

Comme cela va de soi, Gilles Gaillard tire des Saintes-Ecritures la substance des doctrines qu'il rappelle, mais encore il utilise avec intelligence les écrits des réformateurs, qu'il connaît fort bien ; ceux des Pères de l'Eglise, voire même ceux des théologiens catholiques. Il ne néglige pas non plus les auteurs classiques latins et grecs quand l'occasion lui est offerte d'invoquer leur témoignage à l'appui de ses propres thèses.

* * *

Si le livre de Gilles Gaillard a été reçu avec empressement par les réformés français, nous avons lieu de penser qu'il n'a pas reçu un moins favorable accueil de la part des protestants de langue française en pays étrangers, et, entre autres, dans le Pays de Vaud. C'est entre les mains d'un petit magistrat judiciaire d'une modeste bourgade de ce dernier pays, — qu'aux jours d'un lointain passé nous aurions trouvé un exemplaire du *Prosélyte évangélique*. J'ignore par quelle voie ce gros volume lui était parvenu, mais ce qui me paraît intéressant à constater, c'est que des livres comme celui-là trouvaient alors, dans nos contrées, des lecteurs qui n'avaient aucune prétention à jouer le rôle de théologiens. A cette époque, il est vrai, les bons bourgeois de nos petites villes et de nos campagnes voyageaient un peu moins que de nos jours ; ils restaient davantage chez eux. Malgré les exigences matérielles parfois bien dures de l'existence, on trouvait le temps de lire des livres bien sérieux. L'absence de journaux, de feuilles volantes, de minces résumés assurait quelques loisirs, surtout pendant les longues soirées de l'hiver.

Combien ces temps sont loin de nous ! Et que dirait de la vie actuelle, si fiévreuse, si agitée, cet ancien propriétaire du *Prosélyte évangélique* qui n'a pas manqué d'attester par la transcription de son nom en grandes lettres bien formées, — au verso de la couverture en parchemin, — que ce livre était bien à lui et, certainement, qu'il l'avait lu !

* * *

L'ouvrage qui vient de faire l'objet de cette courte monographie, se termine, en manière de conclusion, par un « Discours et prière à Dieu », qui n'est en fait qu'une prière. Fort belle, du reste, elle révèle la vive piété de l'auteur en même temps que l'esprit de charité qui l'anime. Elle est trop longue pour être transcrite ici tout entière ; qu'il me soit permis d'en détacher au moins la dernière partie.

« Maintenant, Seigneur, ton serviteur a pris courage de parler à toi, encore qu'il soit poudre et cendre. Aie pitié des pauvres âmes qui n'errent qu'à faute d'instruction. Fais luire ta lumière à ceux qui gisent en ténèbres d'ombre de mort. Retire-les par ta main secourable du bourbier dans lequel ils sont plongés par le malheur de leur naissance. Régénère-les, ô bon Dieu, en nouveauté de vie spirituelle. Ne leur impute point la haine ignorante qu'ils nous portent à cause de ton Nom. Mais fais plutôt que reconnaissant la sainteté de notre doctrine (laquelle tu sais bien être la même que tu nous as baillée par ton Fils en ces derniers jours), ils voient clair dans leurs abus, abhorrent leurs idolâtries, quittent leurs traditions humaines, détestent l'impiété des séducteurs, se repentent de leur zèle sans science, soient enflammés de charité chrétienne, ne reçoivent plus autre règle de leur foi que ta parole, et par conséquent point d'autre Docteur infaillible et souverain Pontife et Monarque de l'Eglise, que notre unique Rédempteur et Médiateur et Sacrificateur le Seigneur Jésus, Auquel, avec toi, ô Père céleste, en l'unité du Saint-Esprit, soit honneur et gloire en tous lieux. Amen. »

BÉTHESDA [1]

PAR

GOTTLIEB LINDER, D. Th.

Introduction.

Dans une thèse que j'ai publiée en 1890 et réimprimée en 1898, j'avais écrit, entre autres choses, ceci :

« Quid quod cruces quoque quæ dicuntur interpretum in singulis libris obviæ divina quadam veritatis luce cirumfundentur et plerisque quæstionibus solutiones aderunt [2]? »

C'est une de ces *cruces luces* que je viens vous présenter telle que nous la trouvons dans l'Evangile de Jean. Le moment où nous sommes, entre deux siècles [3], est peut être favorable à la liquidation définitive de l'une de celles-ci.

Les exégètes et les commentaires présentent le récit de Béthesda comme un trait plus ou moins historique, plus ou moins miraculeux, qui vient prendre place entre la guérison du fils du *βασιλικός* et la multiplication des pains. Jésus, près de l'étang de Béthesda, à Jérusalem, guérit un paralytique qui, malade depuis trente-huit ans, n'a jamais pu se plonger dans l'eau qu'un ange vient de temps en temps agiter.

Béthesda s'explique par Beth cheseda, maison de la miséricorde ou de la charité (explication contestée surtout par

[1] Travail lu à la séance de la Société vaudoise de théologie du 29 janvier 1900.

[2] Il s'agit d'expressions telles que *πιστικός*, *ἐξουσία*, *ὤφθη ἀγγέλοις*, d'Agar-Sina, etc.

[3] Ceci a été écrit en 1900.

Delitzsch, en 1856). (La variante Bethzatha ne s'explique pas et elle est tenue pour fausse.) On a vu là une allégorie marquée par les cinq portiques qui se rapporteraient au Pentateuque et les trente-huit ans, image du temps passé par Israël au désert.

Les sources.

« Divide et impera. »

Ceux qui sont au courant de mes travaux précédents se souviennent que j'ai déterminé deux sources du récit johannique, désignées par les lettres A et S. La première se reconnaît à l'emploi de l'article (ὁ Ἰησοῦς), sauf toutefois après ὅτι, l'autre, à l'absence de ce même article (Ἰησοῦς).

Le chapitre V me fournit l'occasion de démontrer la justesse de cette loi de division, en même temps que de l'élargir en introduisant quelques signes parallèles qui se présentent dans le même chapitre. J'aurai aussi à aborder, sans les dissimuler, quelques difficultés que celui-ci semble présenter.

L'emploi de la loi de division sera décisif pour l'exégèse et pour l'interprétation du sens intérieur du récit de Béthesda.

Ce récit commence par Ἰησοῦς. Ce début relève donc de S. M. le professeur Schmiedel m'a objecté que d'ordinaire, au commencement d'une nouvelle histoire, le nom du personnage principal ne prend pas encore l'article, puisqu'il est présenté comme inconnu et introduit seulement à ce moment-là[1]. Tel pourrait être le cas dans les chapitres I, V et XXI, mais il serait étrange que dans les autres chapitres, qui commencent aussi une nouvelle histoire, le nom de Jésus se présentât déjà avec l'article, comme aussi il serait étrange que l'évangéliste qui a déjà parlé de Jésus au cours de quatre chapitres commençât à envisager comme un inconnu le héros de l'Evangile. Le contexte suffit déjà à battre en brêche cette objection contre ma loi de division et à la présenter comme une simple échappatoire.

Mais on peut donner d'autres raisons pour attribuer à S

[1] Gesenius-Kautzsch, § 126, 2 i.

le commencement du chapitre V. A ceux qui diraient que l'article devant « Jésus » manque au verset 1er parce que c'est la première fois que son nom est articulé dans cette nouvelle histoire, j'objecte le v. 15 où de nouveau Ἰησοῦς se trouve sans article ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ ποιήσας αὐτὸν ὑγιῆ; après s'être présenté avec l'article au v. 6 (τοῦτον ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς), au v. 8 (λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς), au v. 13 (ὁ γὰρ Ἰησοῦς ἐξένευσεν), au v. 14 (εὑρίσκει αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς) variante.

Au v. 16 enfin (ἐδίωκον οἱ Ἰουδαῖοι τὸν Ἰησοῦν). On voit donc que l'article ne se trouve pas seulement au nominatif.

A mes yeux, le manque d'article dans le v. 15 se motive par le fait, que j'ai cherché à mettre en lumière dans ma loi de division, qu'après ὅτι le nom de Ἰησοῦς ne prend jamais l'article, ni dans A ni dans S.

Mais il y a plus : le passage 1-4 est rempli d'indices qui le rapportent à S et témoignent dès lors en faveur de mon principe de division.

1. μετὰ ταῦτα ἦν (ἡ) ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων. C'est la manière de parler de S tandis que A n'emploie jamais le mot de ἑορτή sans y joindre le nom de la fête.

Ainsi l'expression de S ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων a quelque chose de vague; on ne sait de quelle fête il parle.

Tandis que A dit, 13 : 1, πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ Πάσχα, comme il dit d'autre part ἡ παρασκευὴ τοῦ Πάσχα, S dit, 2 : 23 : ἐν τῷ Πάσχα, ἐν τῇ ἑορτῇ, 6 : 4 : τὸ Πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, et 7 : 2 : ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, ἡ σκηνοπηγία. Ou encore, 5 : 1 : (ἡ) ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων. Je ferai voir ci-après ce que l'expression οἱ Ἰουδαῖοι a, dans S, d'indéterminé.

2. ἔστιν δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις, à côté de εἰς Ἱεροσόλυμα au v. 1. C'est le langage grec. Voir dans les LXX, 2 Macc. 12 : 9, εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα. 12 : 29, ἀπὸ Ἱεροσολύμων, tandis que A dit, avec le langage hébreu : ἐν Ἱεροσολύμοις.

Voici, relativement à l'emploi de l'article devant Ἱεροσόλυμα, les passages de l'Evangile de Jean tout entier.

A. ἐν Ἱηροσολύμοις בירושלים, ἐξ Ἱεροσολύμων. Donc, dans les cas obliques, sans article, de même qu'à l'accusatif. 2 : 13, 11 : 55, 12 : 12.

Gesenius-Kautzsch, *Hebr. Grammatik*, § 126, ne parle pas de l'article devant les noms de villes[1].

1 : 19. ὅτε ἀπέστειλαν οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεῖς καὶ Λευίτας.

4 : 20. Καὶ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐν Ἱεροσολύμοις ἐστὶν ὁ τόπος.

4 : 21. οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε.

4 : 45. πάντα ἑωρακότες ἃ ἐποίησεν ἐν Ἱεροσολύμοις.

10 : 22. ἐγένετο δὲ τὰ ἐγκαίνια ἐν Ἱεροσολύμοις.

Voir dans les LXX Jug. 1 : 21, ἐν Ἱερυσαλήμ. Néh. 1 : 2, περὶ Ἱερουσαλήμ.

Par contre S dit : ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ; ἐγγὺς τῶν Ἱεροσολύμων, donc dans les cas obliques.

2 : 23. Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ Πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ.

5 : 2. ἔστιν δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσυλύμοις ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολύμβήθρα.

11 : 18. ἦν δὲ (ἡ) Βηθανία ἐγγὺς τῶν Ἱεροσολύμων.

Donc dans A les noms de personnes ont l'article, les noms de villes n'ont pas l'article. L'article devant les noms de personnes peut s'expliquer par l'hébreu, en admettant que le nom de Ἰησοῦς a conservé son caractère appellatif, le Sauveur, comme l'hébreu dit הירדן parce que le nom de Jourdain avait un sens appellatif : le coulant ; ou הקהלת (l'Ecclésiaste) la prédicatrice. De même ὁ Ἰησοῦς, der Heiland, le Sauveur. La même explication peut servir pour ὁ Πέτρος, ὁ Ἰωάννης.

Le manque d'article devant les noms de villes est tout à fait conforme à la grammaire hébraïque, et le maintien de l'article s'est conservé même après la traduction en grec, non seulement pour le nom de Jérusalem, mais aussi pour tous les autres noms de villes. Au contraire S emploie l'article devant les noms de villes.

On peut donc voir dans ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις de v. 2 la caractéristique de S dans v. 1-4.

3. Cette même trace de S se retrouve en troisième lieu

[1] Voir Krüger, *Griechische Grammatik*, Weglassung des Artikels.

Wir unterscheiden folgende Fälle :

a) Die persönlichen Eigennamen sowie die Namen von Völkern, Ländern und Städten verschmähen als solche den Artikel.

Voir Combe, *L'idiome grec du Nouveau Testament ;* Winer-Schmiedel, *N. T. Grammatik ;* Blass, *Grammatik des N. T. Griechisch.*

dans l'expression : τὸ λεγόμενον Ἑβραϊστὶ Βηθζαθά, πέντε στοὰς ἔχουσα.

A traduit sans autres les mots hébreux en grec en ajoutant quelquefois ὅ ἐστιν ἑρμηνευόμενον, ou plus rarement en donnant le terme hébreu à la suite.

S, dans de pareils passages, dit premièrement « en hébreu, » puis il ajoute la traduction au moyen de la formule ὅ λέγεται ou ἑρμηνεύεται, ou de telle autre explication analogue. On en peut conclure que S écrit pour des lecteurs auxquels il est obligé d'expliquer qu'il s'agit d'un mot hébreu. En d'autres termes, il écrit pour des Grecs qui ignorent l'hébreu. Tel est le cas dans v. 2. τὸ λεγόμενον Ἑβραϊστὶ Βηθζαθά πέντε στοὰς ἔχουσα. On trouve un second exemple dans 20 : 16, qui appartient à S. λέγει αὐτῷ Ἑβραϊστί· Ῥαββουνί ὅ λέγεται διδάσκαλε.

4. En quatrième lieu : Βηθεσδά ou Βηθζαθά (variante Βηθσαϊδά relève aussi de S, mais j'y reviendrai plus loin en détail).

5. En cinquième lieu, le langage du v. 4 : ἄγγελος γὰρ... μετὰ τὴν ταραχὴν τοῦ ὕδατος... ᾧ δήποτε κατείχετο νοσήματι, qui est suspect au point de vue critique, et par conséquent la deuxième partie du v. 7 : ἵνα ὅταν ταραχθῇ τὸ ὕδωρ, βάλῃ με εἰς τὴν κολυμβήθραν... καταβαίνει est de S, surtout la particule, rare en grec, δήποτε. κολυμβήρα au v. 2 ne doit pas être joint à ἐπὶ τῇ προβατικῇ. Le mot est au nominatif et non au datif.

Avec le v. 5 commence A et le ἐκεῖ de ce v. 5 se rattache par dessus les v. 1-4 à 4 : 54 et 46 (Galilée et Capernaüm).

A va jusqu'au v. 7 *a* se terminant à κύριε ἄνθρωπον οὐκ ἔχω, Seigneur, je n'ai personne; puis continue par le v. 8.

J'avais précédemment envisagé que A continuait sans interruption depuis le v. 8 jusqu'à la fin; la variante du v. 14 ὁ Ἰησοῦς permettant de considérer ce v. 14 comme appartenant à A. Dans ce cas, toute l'histoire du paralytique jusqu'au grand discours qui commence avec le v. 17 aurait appartenu à A et aurait formé un ensemble historique, ressemblant beaucoup à la guérison du paralytique dans les synoptiques.

Mais M. le docteur et professeur Marti de Berne à qui j'avais communiqué ma division, m'a rendu attentif au fait qu'au v. 14 Jésus se trouve ἐν τῷ ἱερῷ, comme aux v. 1-4 et qu'en même temps les Ἰουδαῖοι mentionnés au v. 16 ne sem-

blent pas en rapport avec une situation qui se présente hors de Jérusalem, en Galilée, car il faut se rappeler que c'est là que nous transportent les v. 5 et suivants, c'est-à-dire à Capernaüm où a lieu la guérison du paralytique rapportée par les synoptiques. En effet le ἐκεῖ du v. 5 (ἦν δέ τις ἄνθρωπος ἐκεῖ τριάκοντα καὶ ὀκτὼ ἔτη ἔχων ἐν τῇ ἀσθενείᾳ αὐτοῦ) se rattache à 4 : 54 εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ainsi que 4:46*b* Καφαρναούμ, les v. 1-4 du chap. 4 appartenant à S et formant une matière étrangère à A.

Réflexions faites, j'ai fixé comme suit la division à partir du v. 8.

Versets 8 et 9. A (ὁ Ἰησοῦς).

Λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἔγειρε ἆρον τὸν κράβαττόν σου καὶ περιπάτει. καὶ ἐγένετο ὑγιὴς ὁ ἄνθρωπος, καὶ ἦρεν τὸν κράβαττον αὐτοῦ καὶ περιεπάτει· ἦν δὲ σάββατον ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.

Les v. 10, 11 et 12 sont de S et donnent la première discussion des Ἰουδαῖοι avec le paralytique guéri.

Le verset 13 est de A. ὁ δὲ ἀσθενῶν οὐκ ἤδει τίς ἐστιν· ὁ γὰρ Ἰησοῦς ἐξένευσεν ὄχλου ὄντος ἐν τῷ τόπῳ.

V. 14 et 15. S. Jésus trouve le malade guéri dans le temple et lui dit : ἴδε ὑγιὴς γέγονας, etc. Là-dessus, le paralytique dit aux Juifs que c'est Jésus qui l'a guéri.

Verset 16, A. διὰ τοῦτο ἐδίωκον οἱ Ἰουδαῖοι τὸν Ἰησοῦν ὅτι ταῦτα ἐποίει ἐν σαββάτῳ.

Le contexte de A est donc à peu près identique à l'histoire de la guérison du paralytique des synoptiques, dans sa forme primitive, telle qu'elle se trouve dans Matthieu, sans l'enlèvement du toit, ajouté par Marc.

Ce que S ajoute est précisément ce que les synoptiques n'ont pas : la piscine à Jérusalem, le nouveau séjour dans cette même ville, l'avertissement concernant le péché ἴδε ὑγιὴς γέγονας· μηκέτι ἁμάρτανε. Et ce que Jean A n'a pas, c'est justement ce qu'il ne donne *jamais* dans les histoires analogues : la louange de la foi, le mot concernant le pardon du péché.

Par contre, Jean A a ajouté à la première forme de l'histoire les trente-huit ans, puis le mot de Jésus : Θέλεις ὑγιὴς γενέσθαι ;

C'est Jésus qui prend l'initiative de la guérison, et non le

malade, dont la foi n'est pas mentionnée. C'est la parole de Jésus seul qui vient à son aide; il n'y a pas d'homme pour porter le malade.

Tout le discours du v. 17 jusqu'au v. 47 a le caractère de S. Il proclame la divinité de Jésus. Au v. 19 l'article (ὁ Ἰησοῦς) provient d'une variante. Il raconte, pour la première fois (ce que A ne dit jamais qu'à la fin), que les Juifs veulent *tuer* Jésus, ἀποκτεῖναι, tandis que A ne parle jamais que de πιάσαι.

Explication spéciale.

Il y a donc deux récits, l'un, primitif, ancien, historique, se rattachant à la guérison du paralytique à Capharnaüm. C'est la guérison de ce dernier, malade depuis trente-huit ans.

L'autre, secondaire, intercalé, artificiel, qui place ailleurs le premier et lui donne un autre sens : L'homme qui est malade depuis trente-huit ans se trouve à la Piscine de Béthesda à Jérusalem, attendant le mouvement de l'eau pour être guéri.

Nous allons les examiner l'un après l'autre.

Le récit ancien dont nous avons déjà donné la caractéristique générale, a un cachet typologique et allégorique qui le met en rapport avec le ministère prophétique de Jésus. Ces trente-huit ans sont le temps du séjour des Israëlites dans le désert (Deut. 2 : 14[1]). La mention de ces trente-huit ans souligne le sens intérieur de l'histoire : réformation des institutions religieuses du peuple israëlite.

N'oublions pas qu'avec le chap. 5 nous nous trouvons au sein des images de l'activité prophétique et réformatrice de Jésus annoncée par le mot προφήτης, qui règne seul dans la portion, chap. 1-12 : 11, et caractérisée par le fait que les deux mots προφήτης et βασιλεύς en hébreu donnent ensemble le nombre 153, qui domine tout l'Evangile, 21 : 11. En effet la somme des deux valeurs numériques des deux mots hébreux נביא (63) et מלך (90) représente ce chiffre de 153, qui donne à la troisième partie le sens de Passah et de grand-prêtre de

[1] Voir Hausrath, *Neu test. Zeitgeschichte.*

Juda. D'après Hébr. 7 : 11-14, ce véritable grand-prêtre vient de Juda et non pas de Lévi. On retrouve également le nombre 153 dans la somme des valeurs numériques des lettres qui forment les mots כהן גלילה ou כהן הגליל[1].

Le paralytique, malade pendant trente-huit ans, est le peuple d'Israël, dans son état religieux, qui doit être guéri non par la loi, mais par l'esprit du Christ.

S ajoute à la fin de cette histoire une certaine relation avec la loi du Sabbat et les dogmes des Ἰουδαῖοι (v. 10 et suiv.).

Le noyau intérieur est donc : un paralytique guéri par Jésus à Capharnaüm. A élargit le fait au moyen d'une typologie (trente-huit ans) et S l'a amplifié en le transportant à Jérusalem.

Nous revenons à Béthesda en retrouvant S dans les quatre premiers versets du chap. 5. S nous arrête sur une situation spéciale. C'est encore une fois à Jérusalem, à l'étang de Béthesda ou Bethzatha, que nous nous trouvons placés.

Disons tout d'abord que S s'est, lui aussi, comme dans l'entretien avec Nicodème, rangé aux intentions symboliques de A en représentant les institutions religieuses d'Israël par Béthesda, avec ses cinq portiques qui symbolisent les cinq livres de la Thora, les cinq halles du Temple, d'après Hausrath et Pfleiderer.

La loi doit guérir les hommes, mais elle n'y parvient pas. Tout cet appareil de la piscine, de l'ange, des cinq portiques, ne suffit plus. Cette eau, comme l'eau de Cana, a perdu sa valeur; pour purifier et guérir, il faut un libérateur supérieur, il faut que le toit soit enlevé (Marc).

S précise la situation mieux encore en nous plaçant à Jérusalem, le centre de la religion des Ἰουδαῖοι, qu'il méprise, lui, l'universaliste. Le sabbat, les Joudaïoï, les cinq portiques de la loi et du temple, le lieu de Béthesda, la ville sainte, tout ce particularisme semble ridicule aux yeux de notre universaliste, et pour le rendre plus dérisoire encore, il greffe sur l'histoire déjà assez compréhensible d'un homme malade pendant trente-huit ans, l'impuissance du lieu dénommé

[1] Voir en outre *Revue de théol. et phil.*, 1899, pages 190 et suiv.

Béthesda. Selon lui, cette impuissance est si grande qu'il est possible, sans que la chose paraisse même surprenante, qu'un homme malade soit là pendant trente-huit ans, attendant sa guérison, et quoique malade, soit délaissé.

Un tel fait est une honte pour une religion qui se vante d'être celle du peuple élu, supérieure à toutes les autres. Et dire que tout cela se produit pendant ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, que cette impuissance se manifeste sous le couvert de Moïse, sous le toit, qui d'après Marc comme d'après saint Paul doit être brisé et soulevé pour arriver enfin au Sauveur[1].

Il semblerait même qu'on pût trouver un sens ironique dans la mention τῇ προβατικῇ, la porte des brebis, près du temple. L'auteur avertirait de la sorte les Juifs que le troupeau d'Israël est mal soigné, un troupeau que le berger délaisse dans son malheur, qu'il se trouve bien près du temple, mais que les institutions de ce dernier n'ont pour lui plus de valeur.

Certainement S va encore plus loin que A dans cette voie de l'ironie. Il forge un mot hébreu pour porter au comble la honte qu'il jette sur les institutions juives. Lui, le grec déterminé, crée un mot juif, celui de Béthesda ou de Bethzatha.

En consultant les commentaires sur le nom de Béthesda, on pense que tout se trouve pour le mieux dans le meilleur des mondes : Beth - H'aseda (comme Bethléhem, maison du pain) = maison de la miséricorde ou de la charité, quel nom serait mieux approprié à un lieu où les malades doivent trouver leur guérison? Saint Jérôme a cherché en vain le lieu de Béthesda. Josèphe et Eusèbe n'en parlent pas; personne n'a su le découvrir. On est près de conclure qu'il n'a pas même existé. Mais le mot est trop beau (pour être proscrit), Béthesda = Charité !

Il est vrai qu'il existe une variante : Bethzatha, mais qu'en faire? C'est une variante, comme Bethsaïda, comme βασιλισκός pour βασιλικός (Jean 4 : 46). Qu'importe Bethzatha? Tischendorf l'a admise dans sa VIIIe édition, mais que veut dire Bethzatha? Tenons-nous à Béthesda = Charité, qui est magnifique !

[1] Marc 2 : 4, 2 Cor. 3 : 12 suiv.

Il s'est pourtant trouvé un érudit, et non point un des premiers venus, qui a été choqué de l'appellation Beth H'aseda. J'ai nommé le célèbre hébraïsant Delitzsch. Il a proposé dans la *Zeitschrift für luth. Theologie*, 1856, 4, citée par Luthardt et Hase, la lecture בֵּית אֶסְטָיו

Estav signifie στόα. Le mot signifierait donc la maison aux portiques : οἰκία στόας ἔχουσα.

Delitzsch n'a pourtant pas été suivi, et moi-même je ne tiens pas non plus son explication pour juste, et je ne sais pas même pourquoi il conteste la leçon Beth H'aseda, mais son hésitation est significative. Peut-on expliquer peut-être par l'Araméen : Maison de la honte, חֶסְדָּא ? Cela s'accorderait mieux encore avec le contexte et son ironie. J'ai aussi pensé à la racine צעה, courber, qui conviendrait pour Bethzatha, la maison des courbés, χωλοί, ξηροί, du v. 3. (Cramer, Loisy, Calme proposent : βηθσετά = maison des brebis).

Mais la solution me semble se présenter d'un peu plus loin et pourtant de beaucoup plus près qu'on ne croirait. La voici, telle que je vous la propose :

בֵּית הֵ שְׂדָא

Il y a là trois mots :

בַּיִת maison

ה le nombre cinq

שְׂדָא pluriel de שָׂדֶה en changeant la forme du pluriel en *â* à la manière araméenne, comme Bethsaïdim, Bethsaïdâ, Bethabara, Bethania, etc. Sedâ signifie en latin *Ager* (champ, terrain, district), en allemand : Feld, Fläche, Gebiet.

Le tout signifierait donc : maison des cinq districts ou circonscriptions, Haus der fünf Flächen ou Felder, ou en acceptant la leçon de Delitzsch : maison des cinq portiques. Un bain, bâti autour d'un étang, sur cinq parcelles, cela donne cinq portiques, avec ou sans mur, un pentagone ; Béthesda signifie et au reste l'écrivain l'ajoute lui-même, traduisant en simple apposition : Beth hé Seda, οἰκιά (ἔχουσα) πέντε στόας.

Les trois mots hébreux étaient écrits séparément, mais le

sens véritable n'était plus connu. Les copistes en formaient un seul nom hébreu, et lorsqu'on finit par écrire les trois mots en lettres grecques, et par les considérer comme un mot grec, le ה se transforma en un esprit doux comme de même le ח dans Bethléem, Βηθλεὲμ, formé de Beth-leh'em. Cela se fit d'autant plus facilement que le ε grec signifie cinq. La maison aux cinq portiques signifie les cinq livres de la Thorah. Pentagone correspond à Pentateuque = formé de cinq pièces.

Nous avons une analogie avec le nom de Συχάρ qui, dans Jean 4 : 5 signifie la maison des buveurs.

J'ajoute ici l'explication que m'a donnée un docteur en théologie, pasteur en Allemagne, avec lequel je me trouve en relations scientifiques. Il s'applique à interpréter quelques passages de l'Evangile de Jean au moyen de la méthode dite anagramme, par laquelle on cherche un sens caché en changeant la position des lettres, distincte de l'athbasch (par laquelle on permute simplement l'א avec le ת, le ב avec le ש, etc.) et par là il arrive à l'explication de Béthesda.

Seulement il convient que Béthesda n'est pas un endroit, c'est plutôt une transformation de Bethabara qui lui-même par anagramme signifie Sauveur des faibles.

Si ingénieuse que soit cette explication, je la crois fausse, parce que justement Béthesda ne peut pas signifier Jésus. Au contraire, Béthesda figure l'opposé du Sauveur : la loi, la thora, qui doit être abolie.

J'ai encore un autre témoin en faveur de mon explication de Béthesda, c'est la variante Bethzatha, צד (Esaïe 60 : 4 sq.) a la même signification que שׂד, Seite, Feld, Fläche. Donc Bethzatha, maison des champs, Haus der Seiten ou der Hallen. Seulement devant le צ du mot צד, le ה a disparu, soit par la loi de l'euphonie, soit par malentendu.

C'est probablement par le fait que S a été greffé sur A, que la guérison du paralytique dans Jean 5 : 5 et suiv., qui serait le troisième σημεῖον ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ, ne figure plus comme compté à la suite des deux premiers. L'ordre a été rompu par S qui a changé cette histoire en un fait se passant à Jérusalem.

Par contre S compte des σημεῖα accomplis à Jérusalem, qui ne se comprennent que si l'on compte ceux qui sont racontés par S lui-même.

Quant aux Ἰουδαῖοι, je crois avoir observé ceci :

A dit : Οἱ Ἰουδαῖοι dans le sens de : les gens du district de la Judée, un district limité géographiquement, au même titre que les districts de Galilée, de Samarie, que A connaît tous, Γαλιλαῖοι, Σαμαρεῖται, Ἕλληνες. Les Ἰουδαῖοι, chez A, remplacent pour lui les Pharisiens et Scribes des Synoptiques. Ils sont les envoyés de la Judée, les « judaistischen Sendlinge » qui pénètrent jusqu'en Galilée pour poursuivre Jésus, qui sont haïs par les Galiléens (chap. 4), aussi la Πάσχα τῶν Ἰουδαίων signifie, chez A, la Pâque des gens de la Judée en opposition à celle des gens de la Galilée et en opposition ou même en contradiction avec la Pâque des chrétiens.

S, par contre, dit Οἱ Ἰουδαῖοι dans le sens de : les mauvais Juifs. Le mot est trop large, il est vague, pour se rapporter aux habitants de la Palestine ; car pour lui le mot n'est pas précisé par une connaissance exacte de la géographie, de sorte que l'expression (ἡ) ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων (S) représente doublement une expression vague : « Une fête des Juifs. » Personne ne saura jamais de quoi il s'agit, parce que l'auteur ne le sait pas lui-même. Il ne s'en préoccupe pas, parce que pour lui il s'agit simplement de nous transporter à Jérusalem, qui lui paraît être le centre de toute la Palestine, l'endroit même de l'origine de Jésus, où il passe la plus grande partie de sa vie, puisqu'il y a fait de nombreux voyages et de longs séjours. S ne connaît pas par lui-même les noms de Γαλιλαία, de Σαμαρία ; il y adapte son récit quand A les lui fournit.

D'après Pfleiderer (*Urchristentum*, p. 712) et Hausrath (*N. T. Zeitgeschichte*), les cinq portiques peuvent être aussi expliqués par les « 5 Räume des Tempels, » ce qui serait encore mieux conforme aux στόαι, aux ה שדא, les cinq places ou champs.

En expliquant de la sorte, nous perdons et nous gagnons. Nous gagnons puisque ainsi nous avons deux récits parallèles et nous comprenons les deux mots Béthesda et Beth-

zatha, lesquels par ce fait même nous échappent, ils n'existent que dans l'imagination de S, qui a formé le mot pour jeter le discrédit sur les institutions étroites et particularistes de la religion juive. Il désire voir ces institutions remplacées par l'esprit lucide, fort et universel du christianisme.

Nous n'entrerons pas dans le détail du discours v. 17-47, qui demande un travail à part.

L'histoire du paralytique se trouve chez Jean, si on fait abstraction des trente-huit ans de maladie, sous la forme la plus simple. Elle constitue le véritable noyau historique de ce récit, mais elle a été utilisée d'abord par A, comme porteur d'une idée religieuse générale, la réforme de la religion juive par Jésus, puis utilisée par S pour discréditer le particularisme juif en faveur de l'universalisme de l'esprit chrétien.

Me suis-je laissé entraîner trop loin dans les recherches critiques? Corrigez ce que j'ai dit de mal, critiquez vous-mêmes, ajoutez ce que j'ai encore oublié! Espérez avec moi que l'on avancera toujours plus dans l'intelligence du quatrième Evangile, de façon à réaliser le mot de Herder: « Könnte ich einst die Schriften Johannes in ihrem reinen Glanzbilde zeigen! »

RECTIFICATION

relative à 2 Timothée 2 : 2[1].

Je crois avoir démontré que dans 2 Tim. 2 : 2, il faut accentuer διὰ πολλῶν μαρτυρῶν (et non μαρτύρων). Mais j'ai eu tort de donner à ces mots le sens de *rendant témoignage par beaucoup* (*de paroles*). Cette exhortation à *l'abondance* des paroles religieuses, assez sujette à caution en elle-même, me paraît maintenant tout à fait étrangère à la pensée de l'apôtre.

διὰ πολλῶν signifie tout simplement, je pense, *à travers beaucoup* (de gens). Paul exhorte Timothée, « tout en rendant témoignage *à travers beaucoup de personnes* (c'est-à-dire à toutes celles *à travers* lesquelles il passe) des vérités qu'il a entendues de lui, de les confier à des hommes sûrs, qui seront capables d'en instruire d'autres *aussi* » (outre ceux qui auront été instruits par Timothée lui-même), afin que la vérité chrétienne se répande plus rapidement de toutes parts. Cf. prêcher l'évangile *à travers* le monde. « Vous serez mes *témoins*... jusqu'au bout de la terre » (Act. 1 : 8), etc.

Il ne s'agit pas de ce que feront ces hommes sûrs *après* Timothée, mais *en même temps* que lui.

Καὶ ἑτέρους (d'autres *aussi*) se comprend bien mieux si cette expression fait allusion à ceux qui avaient été déjà instruits par Timothée. Mais pour cela il faut que cette idée ait été indiquée précédemment, et elle ne peut l'avoir été que dans le membre de phrase διὰ πολλῶν μαρτυρῶν.

CH. BRUSTON.

Novembre 1910.

[1] Voir dans cette Revue, 1909, p. 498 et suiv.

NÉCROLOGIE

Le mouvement de la pensée philosophique en Amérique a été généralement peu considéré parmi nous. Sans doute, grâce au livre de M. G. Lyon sur l'*Idéalisme en Angleterre au dix-huitième siècle*, on a appris à connaître quelque chose de ce mélange de déterminisme calviniste et d'idéalisme berkeleyen ou malebranchien que préconisèrent en leur temps Samuel Johnson († 1772) et Jonathan Edwards († 1758). Et dès le milieu du siècle dernier plusieurs des écrits d'Emerson († 1882) furent traduits par X. Eyma ; ils ont reparu depuis lors, accompagnés de diverses études, donnant au public français l'occasion de constater qu'il s'est produit, aux Etats-Unis, une tendance apparentée au panthéisme allemand, mais où s'affirmait d'autre part avec puissance l'individualisme anglo-saxon. Pour tout le reste nous avons été fort peu renseignés : il semblait que, submergés par l'énorme production philosophique du dernier demi siècle, nous en eussions assez de suivre ce qui paraissait en Europe sans nous occuper encore du Nouveau-Monde. Peu à peu cependant, grâce surtout aux revues, qui facilitent si heureusement les relations internationales, il est devenu apparent aux yeux de tous que les Etats-Unis avaient d'importantes contributions à fournir au trésor du savoir philosophique et particulièrement à la psychologie. En ce domaine le nom de James Sully, celui de G. Ladd et quelques autres encore sont parvenus à se faire remarquer ; mais nul n'a conquis la célébrité comme celui de **William James**, dont l'œuvre a été en grande partie traduite en français.

Né à New-York en 1842 et frère d'un des littérateurs les plus renommés du pays, il avait pour père un homme, intéressant lui-même, qui, après avoir fait ses études pour devenir pasteur presbytérien, s'intéressa aux idées de Swedenborg et continua de s'occuper de spéculations religieuses sans se rattacher à aucune Eglise déterminée. C'est à Boston que résidait la famille ; mais William James vint dans sa jeunesse à Genève, dont il fréquenta l'Académie durant deux semestres (1859-60). Il fit ensuite en Amérique ses études de médecine, entrecoupées par la part qu'il prit à l'expédition scientifique d'Agassiz au Brésil en 1865. Ce fut là, a-t-il dé-

claré, et sous la direction de ce maître, que pour toujours il apprit à observer la réalité concrète, au lieu de prétendre à la deviner. Tout en gagnant son grade de doct. méd. à l'Université de Harvard (Cambridge, Massachusetts), James s'y attachait comme assistant d'anatomie et de physiologie comparées. Il y devint plus tard professeur de psychologie et finalement de philosophie. C'est dans sa demeure d'été, à Chocorua (New-Hampshire), qu'il est mort, le 26 août dernier.

Ce qui attira l'attention des Français sur William James, ce fut son mémoire sur le sentiment de l'effort, mémoire dans lequel il combattait la théorie célèbre de Maine de Biran, et qui donna lieu à plus d'une riposte. Ce furent aussi les divers morceaux de lui que la *Critique philosophique* donna en traduction [1]. Il y avait, en effet, entre James et le renouviérisme certaines affinités, — non pas quant à la méthode, il est vrai, ni pour tous les résultats [2], — mais à l'égard de certaines tendances générales, d'ordre humain.

Si dans les articles qu'il publiait en diverses revues de langue anglaise, notamment le *Mind* (et qui ont été recueillis en partie dans *The Will to believe and other Essays in popular philosophy*, 1897), James abordait maints sujets de philosophie générale, touchant soit à la théorie de la connaissance, soit à la spéculation religieuse, et annonçant ainsi ses livres des dernières années, ce fut pourtant à la psychologie proprement dite que longtemps il consacra son effort essentiel. Le fruit en est déposé dans *The Principles of psychology*, 1890, et dans le *Text-book of psychology*, 1908, récemment traduit en français [3]. Sans compter cette finesse d'observation, cette vivacité de langage, ce je ne sais quoi de direct qui fait le charme de tout ce que W. James a écrit, ces livres se signalaient par la puissance avec laquelle l'auteur battait en brèche la psychologie associationniste, lentement constituée de-

[1] Ce fut tout d'abord une lettre aux rédacteurs, intitulée : *Quelques considérations sur la méthode subjective* (N° du 24 janvier 1878) ; puis une partie des études qui ont formé le volume : *The Will to believe and other Essays*. — La *Revue philosophique* en a aussi publié quelques-uns.

Il est intéressant de noter que dans l'hiver 1879-80 James consacrait son cours de philosophie contemporaine (3 heures par semaine) à la lecture des *Essais de critique générale* de Renouvier.

[2] C'est ainsi que James devait prendre une attitude opposée à celle de Renouvier dans la question du continu.

[3] *Précis de psychologie* (1910). — Voir aussi son étude sur *La notion de conscience* dans les *Archives de psychologie*, juin 1905.

puis les jours de Locke et de Hume, et qui semblait alors célébrer de définitives victoires. James a eu le talent de montrer combien est artificielle et contraire à la vérité cette théorie qui prétend que l'esprit se construit par l'agglutination d'états de conscience originairement indépendants les uns des autres, comme les composés chimiques se forment par groupement d'atomes, comme une maison se bâtit par la superposition de moëllons et de briques. Ce que nous présente l'observation immédiate et sincère, c'est tout autre chose, à savoir un « courant de conscience, » toujours plus ou moins large, toujours complexe, roulant toujours en avant ses flots qui se succèdent sans discontinuer, en se pénétrant l'un l'autre.

On sait comment, appelé à faire en 1901-1902 les *Gifford Lectures* à Edimbourg, James étudia « les variétés de l'expérience religieuse[1]. » Ayant déjà parlé ailleurs[2] de cet ouvrage, nous nous bornerons ici à rappeler que c'est une mine abondante de faits soigneusement recueillis et intelligemment commentés. Sans dire son dernier mot sur le fond des choses, James y affirmait la conviction que nos consciences personnelles ne sont pas hermétiquement closes. S'appuyant sur la théorie du *subliminal self*, développée par l'Anglais Fréd. Myers (1843-1901) à la suite de Hamilton, de Herbart et de Fechner, — pour ne pas remonter jusqu'à Leibniz, — James estime que notre vie psychique peut, dans ses profondeurs sousjacentes, s'ouvrir à la communion d'une vie plus large et plus forte, dont l'influx vient élever et tonifier nos énergies. Ainsi la religion, loin d'apparaître comme un phénomène pathologique ou tout au plus comme une illusion enfantine, trouve sa place normale dans la psychologie humaine, et c'est une place d'honneur (à voir notamment les belles pages que l'auteur a consacrées aux saints et à la sainteté).

Signalons encore comme une autre application de la psychologie, les *Talks to Teachers* (1899), traduits en français sous le titre de *Causeries pédagogiques* (1907).

Si James portait des coups redoutables à l'empirisme étroit et au matérialisme, il ne faisait pas une guerre moins vive à l'idéalisme spéculatif et à sa prétention de ramener tout à l'unité par la notion de l'absolu. La réfutation de Hegel et de ses disciples

[1] Le volume où ces conférences avaient été réunies a été traduit par M. Abauzit sous ce titre : *L'expérience religieuse* (1906).

[2] *Gazette de Lausanne*, N° du 16 juin 1906. — Voir aussi un article de M. le docteur Wilson dans la *Liberté chrétienne*, N° d'avril 1905.

d'Oxford ou d'Amérique (par exemple M. Royce) forme une des parties essentielles des conférences réunies sous ce titre *A Pluralistic Universe* (1909) et traduites, je ne sais pourquoi, sous celui de *Philosophie de l'expérience*. La métaphysique de l'absolu n'est, du reste, aux yeux de James que le résultat extrême auquel aboutit l'intellectualisme, dont l'erreur fondamentale est de substituer au fait vivant, mobile, à la réalité continue, les concepts (fermés et discontinus) que, pour les facilités de la « science », notre esprit y découpe artificiellement. James déclare avec modestie qu'il doit son affranchissement décisif de l'intellectualisme à la lecture des ouvrages de M. Bergson, avec lequel il est à noter qu'il avait dès longtemps certains points communs (comparez la théorie du « courant de conscience » avec la mise en relief des *Données immédiates de la conscience*). La conclusion du livre est que le pluralisme est au fond des choses ; qu'il ne faut donc point s'imaginer l'univers comme présentant l'ensemble des manifestations, nécessaires, d'un seul et même être absolu ; mais nous dire que nous sommes réellement une foule de personnes, qui pouvons avoir notre centre de ralliement dans une personne (ou dans plusieurs?) supérieure à nous : Dieu ; et, enfin, croire qu'en collaborant à son œuvre nous avons puissance effective pour améliorer le monde.

Cette puissance réelle du vouloir humain, James avait dès ses premiers essais philosophiques indiqué comment elle a son rôle à jouer dans la découverte de la vérité[1]. Il est revenu sur ce sujet dans son livre *Pragmatism* (1907) et dans son dernier écrit : *The meaning of Truth ; a Sequel to Pragmatism*, (1909), où il s'approprie ce mot forgé par Ch. Peirce, et que, selon la judicieuse remarque de M. Ed. Claparède (*Archives de psychologie*. sept. 1910. X, p. 105) on ferait peut-être bien de rendre en français par « praticisme ». On sait qu'il s'agit de la théorie selon laquelle le critère des jugements vrais est leur adaptation pratique à notre vie réelle. Lorsqu'il s'agit, non pas d'hypothèses de l'ordre physique, mais de croyances morales ou religieuses, ce critère ne peut être autre chose que l'excellence des effets développés en nous et autour de nous par les croyances auxquels nous nous attachons[1].

[1] Voir notamment *La volonté de croire*, traduction française, 1908.

[2] Sur ce sujet, voir dans notre *Revue*, 1910 (N° 3, p. 173 et suiv.), l'étude de M. le professeur Pierre Bovet : *La définition pragmatique de la vérité*.

PH. B.

REVUES

Theologische Studien und Kritiken.

1909, 4e livraison.

Kleinert : Le Qohèleth. La place qui lui revient dans l'histoire de la religion et de la culture. — *Dräseke :* Grégoire de Nysse dans les citations de Jean Scot Erigène. — *Macholz :* Le poète Prudence sur les traces de Marcel d'Ancyre. — *Albrecht :* Nouvelles études catéchétiques. — *Caspari :* Les dénominations de David dans 2 Sam. 13 à 20. — *Bonwetsch :* Correspondance de Basile et d'Apollinaire. — Bulletin : Les Etudes de l'Ancien Testament de Eerdmans, par *Steuernagel.*

1910, 1re livraison.

Vorbrodt : Psychologie religieuse de la personne de Jésus. — *Jörgensen :* Qu'entendait-on au temps de la Réformation par pélagianisme ? — *Weidel :* Etudes sur l'influence de la preuve par la prophétie sur l'histoire évangélique. — *Loofs :* A la mémoire de Calvin. — *Daxer :* De l'expérience religieuse et de la théologie expérimentale. — *Cölle :* Exégèse et emploi homilétique de Jaq. 1 : 22-27. — Bulletin.

2e livraison.

Weidel : L'influence de la preuve par la prophétie, etc. (fin). — *Vogt :* Indice des lettres de Mélanchthon. — *Thomae :* La doctrine de l'église d'après Rothe. — *Schwartzkopff :* Amour et sainteté de Dieu. — Bulletin.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

LIIe année : 1909-1910.

Premier cahier.

Théophile Steinmann : La foi chrétienne à la Providence et la moderne image du monde. — *W. Soltau :* Quelle est l'importance des relations synoptiques du IVe évangile pour la fixation de son origine ? — Revue bibliographique : *Erick Klostermann* et *H. Windisch :* Nouveau Testament. *Hans Lietzmann* et *Gerh. Læschke :* Histoire de l'Eglise. *J. Wendland* et *P. Kalweit :* Théologie systématique.

Deuxième cahier.

Th. Steinmann : « Révélation et miracle » de W. Hermann. — *Jul. Bœhmer :* Le cadre chronologique et géographique de la vie

de Jésus. — *H. Brückner:* De l'évêque au consistoire dans la Saxe électorale. — Revue bibliographique : *Willy Stärk* et *G. Hölscher:* Ancien Test. et judaïsme. *J. Wendland* et *P. Kalweit:* Théologie systématique.

Troisième cahier.

Hans Windisch : Deux nouvelles expositions de Théologie du Nouv. Test. (par A. Schlatter et P. Feine). — *E. Wendling :* Travaux français récents sur les synoptiques (Loisy, Nicolardot, Goguel). — *F. Nippold :* Le cardinal Kopp. — Revue bibliographique : *Lietzmann* et *Windisch :* Histoire générale des religions. *E. Klostermann* et *Windisch :* Nouv. Test. *Lietzmann* et *Lœschke :* Histoire de l'Eglise. *J. Wendland* et *Kalweit :* Théol. systématique.

Quatrième cahier.

W. Stärk : Remarques critiques sur les Odes de Salomon. — *F. Spitta :* L'acclamation du peuple à l'entrée de Jésus à Jérusalem. — *Wm. Weber :* Le blasphème contre le Saint-Esprit. — *W. Soltau :* Le point de vue dogmatique particulier des discours de l'Evangile johannique. — Revue de la littérature théologique par *Stärck* et *Hölscher* sur l'Anc. Test. ; *E. Klostermann* et *Windisch* sur le Nouv. Test. ; *Lietzmann, Lœschke* et *Hermelink* sur l'histoire de l'Eglise et des dogmes.

Neue kirchliche Zeitschrift.

XXIe année (1910), janvier.

Herm. von Bezzel : A l'occasion de la nouvelle année. — *Ph. Bachmann :* Du témoignage de la conscience à la croix de Christ. — *F. Wiegand :* L'explication du Symbole apostolique par maître Jean de Marienwerder (prof. de théol. à Prague à la fin du XIVe siècle). — *J. Kübel :* Le mysticisme de Georges Tyrrell.

Février.

J. Kübel : Le mysticisme de Tyrrell (fin). — *K. Endemann :* De l'auteur de l'épître aux Hébreux. — *Ed. König :* Culture babylonienne et Ancien Testament. — *J.-L. Neve :* L'art XXI de la Confession d'Augsbourg (de cultu Sanctorum). — *Berbig :* Spalatiniana.

Mars.

Neve : L'art. XXI de la Confession d'Augsbourg (fin). — *W. Rüdel :* Les dernières paroles de Jésus. — *Th. von Zahn :* La patrie du poète Commodien. — *Ed. Hertlein :* Le chap. 12 de l'Apocalypse de Jean.

Avril.

E. Weber : Genèse de la théologie paulinienne. — *Berg :* Sources de l'évangile de Luc. — *Ed. König :* Culture babylonienne et Anc. Test. II. — *Berbig :* Spalatiniana. II.

Mai.

Berg : Sources de l'évangile de Luc (fin). — *Schubart :* Les remèdes de l'Eglise luthérienne contre le subjectivisme de notre époque. — *Th. von Zahn :* Un fragment méconnu des Antithèses de Marcion. — *Caspari :* L'emploi des noms de Dieu, Jahwè et Elohim dans les livres de Samuel, au point de vue de l'histoire du texte.

Juin.

W. *Hunzinger :* De la méthode à suivre pour obtenir des énoncés dogmatiques. — *Ed. König :* Culture babylonienne et Anc. Test. III. — *Stählin :* Travail de laïques dans des Eglises anglaises. — *Caspari :* Appendice à l'art. sur les noms de Dieu dans les livres de Samuel.

Schweizerische theologische Zeitschrift.

1909, 4e et 5e cahiers.

A. *Waldburger :* Pourquoi on a fêté Calvin au «Grossmünster» de Zurich. — *Rod. Finsler :* Sermon prononcé au jubilé de Calvin (sur Dan. 12 : 3). — *G. Meyer von Knonau :* L'influence de l'école de Calvin à Genève. — *P. Castelberg :* L'évolution de la psychologie comme science, eu égard en particulier à la psychologie expérimentale. — *Ad. Lechner :* Le roman « Der Sonderbündler », de C.-A. Bernouilli, envisagé sous le rapport de la théodicée. — *G. Linder* : Quatre échantillons de sa façon d'entendre l'évangile de Jean. — *C., M., L. :* A propos de la question du « casuel ».

6e cahier.

J. Rosen : Idée d'une instruction pieuse de la jeunesse. — *Ad. Aeberhard :* Le protestantisme en Italie. — *P. Calvino* (à Lugano) : La nature de la puissance de l'Eglise romaine. Rapport présenté à la conférence des délégués des Eglises de la Diaspora dans la Suisse centrale.

1910, 1er cahier.

Max Schinz : Quelle forme l'éthique revêt-elle à notre époque ? — *Horn :* Ascétisme évangélique. — *G. Kuhn* : Dorothée Boller et la secte dite de la Résurrection (à Oetwil, canton de Zurich). — A. *Waldburger :* Roman et religion (à propos du dernier roman de Frenssen). — *Le même :* Les pasteurs de la Diaspora.

2e cahier.

A. Meyer-Steinmann : Que faire pour le relèvement du chant d'Eglise ? — *G. Kuhn :* Dorothée Boller, etc. (fin). — *Lüscher :* Ascétisme évangélique (à propos d'un article de F.-W. Förster sur ce que la pédagogie protestante peut apprendre de l'Eglise romaine). — *G. Buchmüller :* Pasteurs de la Diaspora, avec postscriptum de A. W.

3e cahier.

A. Lechner : Exposé systématique de la Théodicée de Leibniz. A l'occasion du 200e anniversaire de la première publication des « Essais de Théodicée ». — *M. Schüli :* Le matérialisme. Court exposé et critique de cette conception de l'univers.

Chaque cahier renferme un bulletin bibliographique.

Zeitschrift für Theologie und Kirche.

1909, 4e livraison.

H. Weber : Baptême et sainte Cène en tant que symboles de notre double attitude à l'égard de la grâce salutaire. — *M. Rade :* Johannès Müller et la théologie. — Thèses et antithèses : *Hahn :* La relation personnelle avec Dieu. — *K. Barth :* Théologie moderne et œuvres pour l'avancement du règne de Dieu. — *F. Kattenbusch :* Kant et le problème de la théodicée.

5e livraison.

K. Beth : Jean Calvin systématicien de la Réforme. — *R. Liebe :* De l'amour de Dieu. Réponse nouvelle à une vieille question. — Thèses et antithèses : *E.-Chr. Achelis :* Encore la théologie moderne et les œuvres pour le règne de Dieu.

6e livraison.

F. Niebergall : La psychologie religieuse. Sa valeur pratique pour l'Eglise et pour l'école. — Thèses et antithèses : *P. Drews, K. Barth, M. Rade :* Pour la troisième fois théologie moderne et œuvres pour le règne de Dieu. — Table des noms et des matières.

Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft

XXXe année : 1910.

1re livraison.

H. Greszmann : Légende et histoire dans les récits sur les patriarches. — *Alfr. Boissier :* Nimrod et les Nephilîm (en français). — *K. Budde :* Amos 1 : 2. — *B. Halper :* Formes participiales des verbes géminés (en anglais). — *M. Köppel :* Le hiphil de עמד. — *F. Schulthess :* Deux essais étymologiques. — *A. Büchler :* אֹרֶר = peau écorchée, dans les LXX de Mich. 2 : 8. — *S. Klein :* Rama chez Jérôme. — Miscellanées de *J. Dahse, C.-F. Seybold, C. Steuernagel, N.-M. Nathan, E. Nestlé.* — Bibliographie.

2e livraison.

W.-F. Bade : Le monoïahwisme du Deutéronome. — *von Gall :* L'origine des postulats humanitaires de la Loi. I. — *B. Halper :* Les formes participiales des verbes géminés, II. — *J. Herrmann :*

Gen. 9 : 18-27. — *O. Eiszfeldt :* Les énigmes de Jug. 14. — *L. Fischer :* Les documents de Jér. 32 : 11-14, d'après les fouilles et le Talmud. — *R. Hartmann :* Les noms de Pétra. — Miscellanées de *Eb. Nestlé.* — Bibliographie.

Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.

(Articles concernant la théologie et la philosophie.)

Tome LXIV, année 1910.

1re livraison.

W. Bacher : Comment l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen expliquait les dispositions de la Loi mosaïque concernant les victimes à offrir à Dieu. — *K. Ahrens :* La « racine » des verbes faibles dans les langues sémitiques. — Bulletin : *Max Walleser* (« Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique », par L. de la Vallée-Poussin); *H. Stumme* (Hebraïsche Grammatik, par C. Steuernagel); *Herb. Lœwe* (The Book of Exodus, by A.-H. Mc Neile). — *J. Wellhausen :* Le riz mentionné dans Sirach 39 : 13.

2e livraison.

H. Torczyner: Accent et voyelle dans les langues sémitiques. — Bulletin : *M. Gaster* (Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner, von A. Merx); *Günther Röder* (Die aegyptische Religion, von Ad. Erman); *Georg Beer* (Zwei Aufsätze zur Religionsgeschichte Vorderasiens, von Dr Hermann Schneider).

Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.

Tome XXXIII, année 1910.

1er cahier.

P. Thomsen : Trouvailles archéologiques à l'est du Jourdain (avec 2 planches). — *Rich.-E. Funcke:* Tombeaux dans le Ouaddy-en-nâr, avec les fragments d'une peinture (1 pl.). — *K. Budde :* L'autel de Djerash. — *G. Hölscher :* Notes sur la topographie de la Palestine. 2. La vallée du Jourdain au Sud de Bêsân (1 pl.). — *Sam. Klein :* Additions et corrections à « Loca sancta » de Thomsen. — *P. Thomsen :* Compléments à « Loca sancta ». — *Simonsen :* Lait et miel (Une réplique). — *L. Köhler :* Une question au sujet du terme « Ereç Israël ». — Bulletin.

2e et 3e cahier.

H.-W. Trusen: Histoire de Gethsémané (avec fig.). — *G. Hölscher:* Notes sur la topographie de la Palestine. 3. Sichem et environs. — *Félix-M. Exner :* Climat de la Palestine (2 pl.). — *G. Dalman :* A propos de l'article de K. Budde sur l'autel de Djerash. — Bulletin.

Mittheilungen und Nachrichten des D. P. V.

1910, 1er cahier.

Jules Bœhmer : Les cimetières musulmans de Jérusalem (fin).— Procès-verbal de la 14e assemblée générale à Leipzig 1909.

2e cahier.

M. Blanckenhorn: Chutes de pluie pendant l'hiver 1908-09 dans 8 stations météorologiques. — *Eberhard :* La revue mensuelle sioniste « Palästina ». — *E. Baumann :* « Revue biblique internationale » 1908. — *R. Brünnow :* Deux remarques au sujet d'articles de MM. Budde et Dalman. — Notice nécrologique sur le colonel C.-R. Conder. — *W.:* Communications diverses, datées de Jérusalem, déc. 1909.

Zwingliana.

1909, no 1.

M(eyer) *v. K*(nonau): Emile Egli (Nécrologie du fondateur et directeur de cette revue). — *Rob. Hoppeler :* Publications de feu le professeur Egli. — *E. Egli :* La nouvelle édition des Oeuvres de Zwingli (d'après un brouillon de l'auteur, par G. Finsler). — Deux distiques d'Aegidius Krautwasser, régent à Esslingen, sur la mort de Zwingli. — *E. Egli :* Biographies de personnages qui ont été en relations avec Zwingli : 1. Hans Gebentinger, tondeur de drap et régent saint-gallois. 2. Henri Hässi, de Glaris. — XIIe rapport du « Zwingli-Verein »: année 1908.

2e fascicule.

Le comité du « Zwingli-Verein » à celui du Monument de la réformation à Genève. Adresse en latin. — *G. von Schulthess-Rechberg :* Les idées de Calvin (« Calvins Gedankenwelt »). Discours prononcé dans l'Aula de l'université de Zurich. — *Herm. Escher:* Une caricature contre Calvin (conservée au musée zwinglien de Zurich). — *M*[eyer] *v. K*[nonau] : Un sobriquet de Zwingli (« Roter Uoli », le rouge Ulric). — *W. K. :* Une nouvelle Histoire de la réformation en Suisse (par feu Emile Egli). — Bulletin.

Zeitschrift für Brüdergeschichte

IVe année : 1910, 1er fascicule.

En souvenir du 9 mai 1760 (décès de Zinzendorf). — *G. Reichel* et *J.-Th. Müller :* Le journal de Zinzendorf (suite, avec 13 pièces annexes). — *J.-Th. Müller :* Iconographie de Zinzendorf (avec 6 portraits). — *Le même* : « Der Parther », publication hebdomadaire anonyme de Z., à Dresde 1725. (Communication succincte d'après quelques pièces des archives de l'Unité des Frères).

2e fascicule.

J. Kvaçala : La réforme pédagogique de Coménius en Allemagne. — *J.-Th. Müller :* L'ancienne et la nouvelle Unité des Frères en contact avec les anabaptistes. — Bulletin (Publications diverses concernant l'histoire des Frères moraves). Bibliographie morave.

Revue internationale de théologie.

XVIIIe année, 1910.

Janvier-mars.

Herzog : Les études exégétiques dans l'Eglise romaine (all.). — *Le même :* Du droit des Eglises de s'excommunier réciproquement (all.). — *Alex. Kirejew :* Contre la thèse VI votée au Congrès ancien-catholique de Vienne (relative au divorce). — *Fr. Jaskowski :* Rapport sur la thèse IX (concernant la Revue internationale de théologie). — *E. Michaud :* La sotériologie de saint Jean Chrysostome. — *Le même :* La situation religieuse en France sous la 3e république. — *Le même :* L'accusation de protestantisme. — *Menn :* Dœllinger écrivain, IV (all.). — *Nippold :* En marge des « Souvenirs de la vie » de Schulte (all.). — *E. M. :* Variétés. — Correspondances. — Bibliographie et chronique. — Lettre de Mgr Antoine, métropolitain de Saint-Pétersbourg au congrès de Vienne (all.).

Revue d'Histoire ecclésiastique (de Louvain).

XIe année, 1910. Première livraison.

J. Flamion : Les actes apocryphes de Pierre (suite). — *G. de Gellinck :* Le traité de P. Lombard sur les 7 ordres ecclésiastiques (fin). — *Fr. Bliemetzrieder :* Conclusions de Guill. de Salvarvilla sur la question du Concile général pendant le grand schisme d'Occident (1381). — *P. Richard :* Origines et développement de la Secrétairerie d'Etat apostolique (1417-1823). — Comptes-rendus. Chronique. Bibliographie.

Deuxième livraison.

J. Flamion : Les actes apocryphes de Pierre (suite). — *L. Laurand :* Le « Cursus » dans la légende de saint François par saint Bonaventure. — *H. de Jongh :* La faculté de théologie de l'université de Louvain au xve siècle et au commencement du xvie. Ses débuts, son organisation, son enseignement. — Comptes rendus.

Preussische Jahrbücher.

(Articles concernant la théologie et la philosophie.)

Vol. 139 : janvier à mars 1910.

Rich. Wagner : Réforme des écoles de jeunes filles. — *P. Sackmann :* Un citoyen de deux mondes (Nic. Chamfort). — *F. Kœpp :*

A l'école des fouilles archéologiques (de Pergame). — *Max Schneidewin :* Le « Mythe du Christ » de Arthur Drews et la crise religieuse en général. — *H. Weizsäcker :* Michel Ange d'après les peintures de la chapelle sixtine.

Vol. 140 : avril à juin 1910.

Ferd.-Jak. Schmidt : Portée universelle de l'histoire de l'esprit allemand et de la littérature allemande. — *R. von Kienitz :* Le § 166 du Code pénal allemand, concernant les délits de religion. — *Ad. Harnack :* Les fondateurs de l'Académie des sciences de Berlin : Leibnitz et Guill. de Humboldt. — *Jonas Cohn :* Du style dans l'art et dans la vie. — *Ad. Matthaei :* Les tentatives de réforme du mariage au temps présent. — *Ferd.-Jak. Schmidt :* Renaissance et Réformation. — *H. Herkner :* Etat d'âme et cours de la vie dans la classe ouvrière.

Die Studierstube.

VIIIe année, 1910.

Janvier.

Coup d'œil en arrière et en avant. — *Thomä :* L'idée de l'évolution et sa valeur en théologie, I. — *A. Eckert :* La métaphysique en théologie. — *Dunkmann :* Réplique. — *Reinhardt :* Jésus-Christ, qu'a-t-il proprement voulu ? — *Buchholz :* Les préceptes moraux de Jésus et ses idées relatives à la parousie.

Février.

Thomä : L'idée de l'évolution, etc., II. — *Reinhardt :* Qu'a voulu Jésus-Christ ? II. — *Buchholz :* Les préceptes moraux de Jésus, etc., II. — *Ed. von der Goltz :* Comment traiter, dans l'instruction des catéchumènes, les différences confessionnelles ? I.

Mars.

Thomä : L'idée de l'évolution, etc., III. — *Buchholz :* Les préceptes moraux de Jésus, etc., III. — *Ed. v. d. Goltz :* Les différences confessionnelles dans l'instruction des catéchumènes, II.

Avril.

Suite des articles de MM. *Thomä* et *Buchholz*. — *A. Eckert :* Un solitaire (L. Reinhardt). — *B*[œhmer] : « Idéals homilétiques modernes » (de Alf. Uckeley).

Mai.

Suite des articles de MM. *Thomä* et *Buchholz*. — *Ad. Mayer :* Des droits de la fiction.

Juin.

Suite des articles de MM. *Thomä* et fin de ceux de M. *Buchholz*. — *Hœnnicke :* Exégèse du Nouv. Test. et judaïsme.

Dans la règle, chaque livraison mensuelle renferme une chronique ecclésiastique du pasteur *Eckert*, un bulletin bibliographique, et des extraits de publications traitant d'actualités théologiques, sociales, etc.

EVANGELISCHE FREIHEIT.

Xe année, 1910.

Janvier.

H. von Schubert et *F. Niebergall :* Programme du culte célébré le 31 octbre 1909 à Heidelberg en souvenir des professeurs Ad.Hausrath, Adalb. Merx et H. Bassermann.— *Hedwige Jahnow :* L'enseignement religieux à l'école et l'instruction des catéchumènes. — Contributions du Schleswig à l'ethnologie rurale.

Février.

K. Veller : L'Eglise et le commandement de l'amour. Sermon synodal sur 1 Jean 4 : 16. — *Dechent :* Emploi homilétique de paroles non bibliques du Seigneur. — *Oscar Pfister :* La psychanalyse comme principe scientifique et méthode de cure d'âmes. — *Petersen :* Arthur Drews. Le mythe de Christ. — *Junge :* Pourquoi la fréquentation du culte est-elle si défectueuse à la campagne ? Comment y remédier ?

Mars.

Kühner : Les feuilles de confirmation les plus récentes. — *Wippermann :* Le dogme de Christ-Fils de Dieu dans l'enseignement catéchétique. — *O. Pfister :* La psychanalyse (suite).

Avril.

O. Pfister : La psychanalyse (suite). — *F. Israël :* Le livre de Kautsky sur l'origine du christianisme.

Mai.

F. N[iebergall] : Anciennes et nouvelles bases de la théologie pratique. — *O. Baumgarten :* Le « Problème de la théologie pratique » de Paul Drews. — *O. Pfister :* La psychanalyse (fin). — *W. Treblin :* Des théologiens qui passent à la philologie.

Juin.

La liste des prédications (Kirchenzettel). — *Emlein :* Histoires bibliques choquantes. Contribution à la « moralité » des enfants de nos écoles primaires. — Réflexions sur l'ethnologie chrétienne.

Chronique ecclésiastique mensuelle du Dr *O. Baumgarten*.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1910.

I. ÉTUDES ET COMPTES RENDUS

Pages

Un pont de l'Ancien au Nouveau Testament. Les Apocryphes et les Pseud-épigraphes, par *James Barrelet* 5

Le parler en langues et ses conditions psychologiques, par *Emile Lombard* 39

Le christianisme et le monde gréco-romain, d'après A. Deiszmann, par *L. Perriraz* 87

Science et religion, par *Rod. Eucken.* (Traduction de Robert Favre.) . 106, 243

L'Introduction à l'Ancien Testament dans sa phase actuelle, à propos de l'ouvrage de M. Lucien Gautier, par *H. Trabaud.*

Premier article 123

Second article 344

Troisième article 463

Le débat philosophique du moment : La définition pragmatique de la vérité, par *Pierre Bovet* 173

Augustin et le dogme, par *Ed. Logoz* 208

Les passages obscurs des épîtres pastorales, par *Charles Bruston :*

II. La première épître à Timothée. III. L'épître à Tite 237

Le pessimisme de Jésus, par *Raoul Dardel* 271

Les femmes et la philosophie à travers les idées d'un néo-stoïcien (Musonius Rufus), par *Ch. Burnier* 331

Le tempérament, son importance pour l'activité pastorale, par *J. H. Widmer* 387

Le Messie dans le Targum des prophètes, par *Paul Humbert.*

Premier article 420

Qu'est-ce que la philosophie ? Première leçon d'un cours sur les principaux systèmes philosophiques, par *Charles Werner* 448

Un vieux livre de controverse, par *Jacques Cart* 486

Béthesda, par *Gottlieb Linder* 494

II. DIVERS

Pages
Nécrologie (Ernest Martin), par *Ph. B.* 165
» (William James), par le même 508
Rectification, par *Ch. Bruston* 507

III. BULLETIN

ARCHAMBAULT, Georges. Dialogue avec Tryphon, par Justin, tome II. (*A. S.*) 260
DEISZMANN, Ad. Licht vom Osten (v. l'article de *L. Perriraz* sur le christianisme et le monde gréco-romain). 87
GAUTIER, Lucien. Introduction à l'Ancien Testament (v. les articles de *H. Trabaud*). 123, 344, 463
JAMES, William. Pragmatism, et
SCHINZ, Alb. Antipragmatisme (v. l'article de *P. Bovet*) 173

IV. REVUES.

Evangelische Freiheit 169, 270, 520
Mitteilungen des deutschen Palästinavereins 267, 517
Neue kirchliche Zeitschrift 167, 262, 513
Preussische Jahrbücher 264, 518
Revue d'histoire ecclésiastique (de Louvain) 268, 518
Revue internationale de théologie 263, 518
Revue philosophique 170
Schweizerische theologische Zeitschrift 168, 514
Studierstube 170, 269, 519
Theologische Studien und Kritiken 512
Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 267, 516
Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 266, 516
Zeitschrift für Brüdergeschichte 265, 517
Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 266, 515
Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, ... 261
Zeitschrift für Kirchengeschichte 265
Zeitschrift für Theologie und Kirche 168, 515
Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 167, 512
Zwingliana. 517

BR
3
R4
année 43

Revue de théologie et de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY